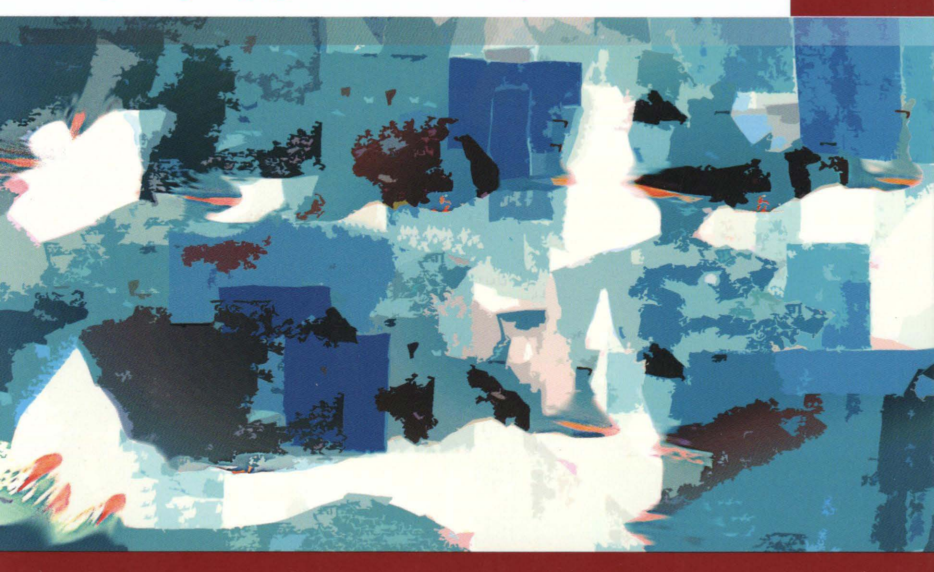
فالنتينا غراسي

مدخل إلى علم اجتماع المخيال

نحو فهم الحياة اليومية

ترجمة: محمد عبد النور وسعود المولى

ترجمان



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

مدخل إلى علم اجتماع المخيال

نحو فهم الحياة اليومية

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

غراسي، فالنتينا

مدخل إلى علم اجتماع المخيال: نحو فهم الحياة اليومية/ فالنتينا غراسي؛ ترجمة محمد عبد النور وسعود المولى.

144 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على بيليوغرافية (ص. 129-130) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-232-5

1. الاجتماع، علم. 2. الاجتماع، علم - بحوث. 3. الاجتماع، علم - طرق البحث. 4. الخيال (فلسفة) 5. الأنثروبولوجيا الاجتماعية. 6. الاجتماع المعرفي، علم. 7. الحداثة (فلسفة) 8. الجمال (فن) - فلسفة. أ. عبد النور، محمد. ب. المولى، سعود. ج. العنوان. د. السلسلة.

301.072

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

Introduction à la sociologie de l'imaginaire

by Valentina Grassi

عن دار النشر

Éditions Érès

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب - شارع سليم تقلا - بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 - 11 - رياض الصلح - بيروت 2180 1107 - لبنان
هاتف: 8 - 1991837 - 00961 فاكس: 1991839 - 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى

بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر 2018

إلى اللذين أعطوني شجاعة أن أكون حرة
إلى والدَيّ

وإلى فينشنزو
تقديرًا لكل الدعم الذي منحني إياه

المحتويات

مقدمة

ثمة سؤال ذو أهمية يُطرح على السوسيولوجيا هو ذلك المتعلق بفاعليتها في تحليل الظواهر الاجتماعية المعاصرة، ومدى انسجامها مع الواقع.

مالت النزعة العلموية الوضعية في السوسيولوجيا إلى التحليل الكمي للظواهر الكبرى (الماكرو)، مثل المؤسسات، الطبقات الاجتماعية، الهويات والمكانة الاجتماعية، علاقات السلطة (pouvoir) في مجال العمل، وفي السياسة ...إلخ.

على هذا الأساس، حجبت السوسيولوجيا عددًا من الظواهر التي بتنا نرى أنها تكتسي أهمية متزايدة، مثل العادات، المعتقدات، التمثلات الاجتماعية، الممارسات اليومية، العلاقة بالجسد وبالطبيعة، باختصار كل ما يسميه بعضهم تحقيرًا «الأيديولوجيا».

لقد اهتم باحثون اجتماعيون في إيطاليا وفرنسا، وحتى في أوروبا وأميركا وآسيا، بهذه الوقائع الاجتماعية التي كانت تُعتبر حتى اليوم حكائية، خصوصية وغير مهمة.

لا تتضمن هذه المقاربة موضوعات بحث جديدة فحسب، إنما أيضًا تغييرًا في وجهة النظر، فهي ثورة معرفية ومنهجية.

يأتي هذا المؤلَّف ليعرض مظهرًا مميزًا من هذه الأبحاث، تلك التي تجري في إطار علم اجتماع المخيال (جيلبير دوران (Gilbert Durand))، وعلم اجتماع اليومي (مركز البحث في اليومي والراهن، مافيزولي (Maffesoli)).

الواقع أن هذا التيار في البحث يعبّر خير تعبير عن المحاولات الجارية في العلوم الاجتماعية للتزود بجهاز كشفي (heuristique) يكون على مستوى الظواهر الاجتماعية التي يرى أنها تستحق الدراسة والتحليل.

بعد عرضه الدراسات المخيالية ومؤسسها جيلبير دوران، سيعرّج الكتاب على عرض مؤسسي علم الاجتماع الفهمي (sociologie compréhensive)[1] (فيبر، زيمل، شوتز والظاهراتية الاجتماعية[2] (phénoménologie sociale) والإثنوميثودولوجيون (les éthnométhodologues))[3].

---

(1) علم الاجتماع الفهمي هو تيار في العلم الاجتماعي يتمحور اهتمامه في المعنى الذي يعطيه الناس والتنظيمات لممارساتهم وتصوراتهم. فهو علم اجتماع لا يسائل فقط ما قاله الناس أو ما فعلوه، وإنما يذهب أبعد من ذلك إلى تفسير الباعث على ما قالوه أو ما فعلوه مع الأخذ في الاعتبار جدية التفسيرات التي يعطونها. وأبرز علماء هذا التيار هو بالطبع ماكس فيبر الذي وقف في مواجهة مع المقاربة الدوركهايمية التي كانت سائدة في أيامه. (المترجم)

(2) في أساس فكرة علم الاجتماع الظاهراتي، كان تأثر ألفرد شوتز بأعمال ماكس فيبر التي اعتمدت على التأويل الذاتي لمعنى فعل الفاعل. وكان فيبر قد طوّر تنظيره للشأن الاجتماعي بالضد من عملية اختزال العلم الاجتماعي إلى مجرد أنموذج سببي بحت وحاول اجتراح تأويل للدوافع الذاتية للفعل، ما يؤدي إلى أن يأخذ علم الاجتماع في اعتباره البعد الذاتي في السلوكات. وهنا أصل تسمية علم الاجتماع الفهمي؛ إذ لا ينبغي أن يكون التفسير سببيًا فحسب، بل عليه أن يتضمن فهمًا، أي عملية تأويل. ولتبيان مقصده مما يعتبره وجهين لقضية واحدة يتناوب فيها التفسير والفهم، من حيث إنه لا يضعهما في تعارض، تكلم فيبر على «فهم تفسيري» (compréhension explicative) وأيضًا على «تفسير فهمي» (éxplication compréhensive). هذا التنظير لشرعنة البعد الفهمي الكامن في جميع الأفعال الاجتماعية استخلصه شوتز من ماكس فيبر، مؤكدًا أهمية الجانب التأويلي في العلوم الاجتماعية. لكن على الرغم من الدعم الذي قدمه علم الاجتماع الفهمي، اعتبر شوتز أن مفهوم الفعل في أعمال فيبر بقي مطاطًا غير محدد، خصوصًا لجهة أنه لا يسمح بالتمييز الواضح بين الفعل بوصفه عملًا منجزًا قام به فاعل (عمل الفاعل (l'acte d'un sujet)) والفعل بوصفه فعلًا يقوم به فاعل؛ أي هنا اشتغال عملية الفعل (l'action d'un sujet). (المترجم)

(3) الإثنوميثودولوجيا (وتترجم غالبًا بـ «منهجية الجماعة المحلية» وكثيرٌ من السوسيولوجيون العرب يتركونها كما هي) أو éthnométhodologie هي مصطلح يتكون من مقطعين، الأول éthno من الكلمة اليونانية ethnos التي تعني الشعب أو الناس أو القبيلة أو السلالة، والثاني méthodologie ويشير إلى المنهج أو الطريقة التي يستخدمها الناس في صوغ الحقيقة الاجتماعية وتشكيلها. وقد أسس هارولد غارفن هذه المقاربة كلها في خمسينيات القرن العشرين، وتطورت في أميركا في ستينياته. عرّف غارفن مصطلح «الإثنوميثودولوجيا» أنه يعني استقصاء الخصائص العقلية لمجموعة التعبيرات والأفعال العلمية التي تتم في أثناء الحياة اليومية؛ بتعبير آخر، يشير هذا المصطلح إلى دراسة المعاني التي يعطيها الناس لكلماتهم=

انطلاقًا من هذا البحث، سنبلور الإطار النظري لعلم اجتماع اليومي، وما يمكن أن يحمله من تداعيات للباحثين الميدانيين، حيث نشرح هنا المفاهيم الكبرى التي صاغها ميشال مافيزولي.

في الختام، يستحضر هذا المؤلَّف الجدل القائم بين علم اجتماع علموي، كمي، وعلم اجتماع مشارِك، يقوم على الملاحظة بالمشاركة والأخذ في الاعتبار مبدأ الذاتية، ويخلص في النهاية إلى توصيات إدغار موران الشاملة حول تكييف البحث السوسيولوجي مع الضرورات المعاصرة.

هذا المؤلَّف ليس عرضًا لسيرة تأريخية، ولا هو تأويل نقدي لعلم اجتماع مابعد الحداثة، لكنه يسعى إلى عرض رؤية نظرية ومعرفية تتصور المؤلفة أنها مفيدة للباحثين الشباب.

= وأنماط سلوكهم. فالدراسات الإثنوميثودولوجية تحلل نشاطات الحياة اليومية تحليلًا يكشف عن المعنى الكامن خلف هذه النشاطات، وتحاول أن تسجل هذه النشاطات، وتجعلها مرئية ومنطقية وصالحة للأغراض العلمية كلها. (المترجم)

الفصل الأول

المخيال

الرمز... ينتج من استحالة أن يعبّر الوعي السيميائي، العلامة، عن السعادة أو القلق الذي يحكم الوعي الشامل في مواجهة اللحظة الحتمية للزمنية. إن دلالية الرمز خلاقة.

جيلبير دوران، البنى الأنثروبولوجية للمخيال.

ثمة، إن جاز القول، «توتر» سوسيولوجي متصاعد، يعيّن رمزية الأنموذج الأصلي والترسيمة الكونية في التعبير الاجتماعي الدقيق عن المفهوم بواسطة علامة من لغة شديدة التمايز.

جيلبير دوران، البنى الأنثروبولوجية للمخيال.

المخيال مفهوم كشفي أساس في العلوم الإنسانية، أكان ذلك بالنسبة إلى أفكار مؤلفين كثر، أم بالنسبة إلى تطور البحوث التجريبية: فكثر من الباحثين الميدانيين يختارون موضوعات لبحوثهم جوانب محددة من المخيال الاجتماعي، وآخرون يختارون تطبيق المؤشرات المنهجية التي ترتبط به.

تقتضي دراسة المخيال اطّلاعًا كافيًا على أعمال جيلبير دوران أحد مؤسسي هذا المفهوم؛ إذ ومن أجل فهم المسار الفلسفي والأنثروبولوجي الذي التزمه صاحب المفهوم، علينا أن نمر بأربعة مستويات: تعريف المفاهيم الإجرائية، إعادة بناء مراحل التطورين التاريخي والدلالي لتصور المخيال، إيضاح الافتراضات النظرية والمنهجية لدوران، وأخيرًا تحديد المجال الذي يلتقي فيه المخيال مع علم الاجتماع.

عَرَف مصطلح «المخيال» (imaginaire) خلال تطوره التاريخي – المفهومي معاني متعددة؛ فقد كان في البداية يقابل «الواقعي/الحقيقي» (le réel)، فانتهى إلى أن يُقصى في مجال اللاواقعي/غير الحقيقي (irréel)، أي «الخيالي» أو

«التوهمي» (chimérique). بعد ذلك، صار يُنظَر إليه باعتباره مرادفًا للتخيّل (imagination) والفانتازيا أو الخيال النزوي (fantaisie)، ما أفقد المفهوم أصالته، خصوصًا أنه صار يستدعي تصورًا خرافيًا (فانتازيًا) لا علاقة له بالواقع.

في المقابل، في خلال القرن العشرين، أعادت نظريات أخرى دراسة مقولة المخيال هذه من زاوية تتجاوز الزاوية الاختزالية للعقلانية، مفسحة في المجال لنسق حركي منظِّم للصور التي تتخذ معنى بفضل علاقة التفاعل الداخلية. وفاعلية هذا النسق شرعية، و«واقعية» في آن، لأنها تعتبر أداة للدخول في علاقة تفاعلية مع الكون من خلال فعل بنّاء وحيوي، من دونه سيغدو الكون مستعصيًا على الإدراك. وإذا كانت العلاقة بالعالم ستمر من خلال الصور، فإن هذه الأخيرة تمتلك قوة عظيمة لأنها مؤسِّسة للمعنى؛ فالصورة، أو الرمز، تقوم بـ «توسط الأبدي/ الأزلي في الزمني»[4]. تتيح الرموز والأساطير، بفضل تنظيمها، الوسيلة الضرورية للإنسان من أجل التفاعل مع محيطه وإمكان إضفاء معنى على معطيات الذاكرة والإدراك[5].

الصور حاضرة باستمرار في الزمان والمكان: يمكنها أن تتلاعب بنا أو أن تسيّرنا، مثلًا في عالم الألعاب وفضاءات اللهو، لكنها أيضًا يمكن أن تقودنا إلى الفضاء الديني، وربما أيضًا إلى عالم الاتصال الجماهيري الذي يتقارب مع الجانب السري الصوفي للبشر. إنها جراحات ترقيعية جذابة لإدراكاتنا تقحمنا في عالم الواقع الافتراضي. والميزة المتقلبة للمخيال أتاحت لثقافتنا قدرة خلاقة، ولكن أيضًا هيستيريا جماعية تمثلت في أيديولوجيات القرن العشرين. إن تكاثر الصور الذي نعيشه في كل حين لَيدفعنا إلى معرفة طريقة اشتغالها، وذلك كي لا نكون «عُزَّلًا» في مواجهة قدرتها على الفرد والجماعة، وكي لا نكون ضحايا لها[6].

---

(4) G. Durand, *L'Imagination symbolique* (Paris: PUF, 1998), p. 129.

(5) J. Thomas, «Introduction,» dans: J. Thomas (sous la dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire* (Paris: Ellipses, 1998), pp. 15-17.

(6) Ibid.

مفردات

يُتداول مرارًا استعمال مفهوم المخيال، سواء في عالم الإعلام، أو من الباحثين والمثقفين، خصوصًا في إيطاليا، بوصفه خزانًا عظيمًا ومتعددًا، حيث يمكن توظيف المفهوم ضمن أي نظرية أو بحث ذي علاقة بالإبستيمولوجيا أو علم الاجتماع أو الثقافة عمومًا. مع ذلك فإن في أساس هذا المفهوم أبحاثًا بلغت مستوى عاليًا من الدقة، ما يجعل من الضروري دراستها بعمق على المستويين النظري والمنهجي.

قبل عرض المفاهيم الإجرائية المتعلقة بالمخيال، من المفيد الإشارة إلى تعريف بسيط شامل أعطاه جيلبير دوران: «**المخيال هو الظهور التمثيلي (re-présentation)[7] الذي لا مناص منه، والقدرة على الترميز التي تنبثق منها باستمرار جميع الهواجس والآمال وثمارها الثقافية منذ المليون ونصف المليون سنة لظهور الإنسان المنتصب (Homo Erectus) على وجه الأرض**»[8].

إن استيعاب مفهوم المخيال وبنيويته ووظيفته، يستلزم عرض ثلاثة تعريفات أساسية: العلامة والصورة والرمز، ولاسيما في دلالاتها المخصوصة ضمن منهجية بحوث المخيال[9]. الصورة هي الكل الذي يُعنى بوظائف إعادة الإنتاج، والمصطلح «image» له الجذر اللغوي نفسه لفعل «imiter»، أي فعل التقليد أو المحاكاة[10]. أيضًا الصورة هي تمثل ذهني مرتبط بأنموذج محدد، وهي الشكل الأول الذي يحتضن النشاط التخيّلي للإنسان. العلامة هي الوحدة الأساسية لنسق المعاني والدلالات: وبحسب مبادئ دو سوسور

---

(7) في الفنون البصرية، الظهور التمثيلي هو نمط سيميائي يقوم على تقليد المظهر (apparence) (كَمَا يَبْدُو لِلنَّاظِرِ). وهذا يختلف عن التمثيل (présentation) (أي عرض صورة نراها كهيئة ملموسة) أو التعبير (expression) (أي إنتاج معنى بوساطة فنية) وبالتالي فهي تمثيل المظهر أو الظهور التمثيلي. (المترجم)

(8) G. Durand, *L'Imaginaire, Sciences et philosophie de l'image* (Paris: Hatier, 1994), p. 77.

(9) للمقارنة يُنظر: C.-G. Dubois, «Image, signe, symbole,» dans: Thomas (sous la dir.), pp. 22-26.

(10) في اليونانية μίμησις تعني «التقليد». (المترجم)

(de Saussure) اللغوية، فإن العلامة هي توليف بين مفهوم هو المدلول (signifié)، وصورة صوتية هي الدال (signifiant). العلامة لها خاصية أن تكون اعتباطية، فلا تتضمن ربطًا طبيعيًا بين الدالّ والمدلول؛ وتقنيات التمثيل تقتصر على الفنون التشكيلية، في حين أن تحليل أنماط الدلالة خاص بعلوم اللغة: بخلاف المحاكاة (mimesis) وصيرورة العلامات[11] (semiosis)، فعملية الترميز هي التي يختص بها المخيال. فالرمز يمكن أن يكون إما صورة (تشكيلية) وإما كلمة، ويتضمن سيرورة معقدة تتطلب إلمامًا شاملًا بعلوم الإنسان حتى يتم إدراكها. الفارق الأساس بين العلامة البسيطة والرمز، يكمن في أن الثاني يحمل معنًى مجازيًّا ومعلّلاً ضمنيًا؛ إذ يتحول عنصر ما إلى رمز حاملٍ ثقلًا دلاليًّا يجرّد معناه المباشر ويندرج داخل بنية دلالات مخيالية. العنصر «الرّامز» هو مثل الدالّ له خلفية مادية، لكنه قد يتخذ أشكالًا مركّبة؛ كمثل الصورة الملغِزة أو المقطع السينمائي وكمثل اتحاد عناصر أيقونية وخطابية. إن الرمز يفرض دائمًا أن يؤوّل، فهو يظهر في أحيان كثيرة غامضًا ومُلغِزًا، ويمتلك قيمة عاطفية، وقد وصفه كارل غوستاف يونغ (C. G. Jung) بأنه التجسيد المرئي لأنموذج أصلي (archétype). فعندما لا يكون المدلول حاضرًا وقابلًا للظهور بشكل ملموس، فإننا نكون حينئذ أمام الرمز، ما يدفع إلى فهم الدلالة بمعنى مجازي، وذلك من خلال عملية التخيُّلِ الرمزي، ومن ثم فالرمز إنما هو عملية تمثيل لمعنى لا يوصف، إنه «تجلٍّ لسر من الأسرار»[12]. بمجرد أن تَمنح شكلًا مجسدًا (تصويرة) لما هو مفقود، تصبح الرموز مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعوالم الماوراء والفن والدين والسحر. والدال والمدلول، العنصران المكونان للرمز، يشيران إلى مرونته اللامتناهية، حيث يصنَّف الدال عادة ضمن فئاتِ الميزات المختلفة، وبالطريقة نفسها «يسبح» المدلول في مصدر الدلالة الكوني. إن تميز الرمز في جوهره بعدم الاكتمال

---

(11) عملية تفسير العلامات بالإشارة إلى موضوعاتها؛ وتسمى أيضًا توليد الدلالات والمعاني. (المترجم)

(12) Durand, *L'Imagination symbolique*, p. 13.

وعدم التحديد، يوازَن في المقابل بعملية «تكرار مُحسِّن»[13]: تتكرر الرموز باستمرار، وفي الوقت نفسه، يوضح بعضها بعضًا، كما تتكرر الحركات في الطقوس والعلاقات اللغوية في الأساطير. فالمخيال إذًا هو من طبيعة نسقية ينضوي تحتها مجموع الرموز التي، بصرف النظر عن طبيعتها غير المقننة [أي غير الخاضعة لمنطق ذاتي يمكن إدراكه مسبقًا]، تتفاعل ويتضح كل منها بفعل حضور الآخر. كل «موضوع متخيَّل» هو موضوع مُعضِل (كلود ليفي شتراوس) أو يحمل وجهين»[14]، حيث تصبح مقولة «وحدة الأضداد»[15] (coincidentia oppositorum) التي هي في أساس منطق المخيال، ممكنة التحقق. تتكون الدينامية المنظمة للمخيال من جانبين أساسيين: من الجانب **الأول**، هناك المجاز المرسل (métonymie)[16] حيث تُعتبر كل صورة جزءًا من البنية الكلية، وكذا انعكاسها عليها؛ ومن الجانب **الآخر**، الإرداف الخلفي[17] (oxymore) الذي يضم مبدأ وحدة الأضداد.

تمييز مهم آخر يجب القيام به في سبيل فهم وظيفة الخيال الرمزي، وهو ذلك الذي يمكن أن يكون بين صورة بسيطة ضمن اللغة المشتركة وأيقونة

---

(13) Ibid., p. 15.

(14) Durand, *L'Imaginaire*, p. 55.

(15) هي عبارة لاتينية من أصل نيو-أفلاطوني تعني مصادفة الأضداد والمقصود بها وجود الضدين معًا. وقد استعادها في القرن الخامس عشر اللاهوتي والفيلسوف وعالم الرياضيات والفلك الألماني نيقولا الكوزاني (Nicholas of Cusa) (1401-1464) في مقالته الموسومة «الجهل العلمي» («De Docta Ignorantia») (1440). في القرن العشرين، استخدم عالم الأديان الروماني ميرتشي إلياده المصطلح واستفاض في ذلك في مقالاته ودراساته عن الأساطير والطقوس، شارحًا وحدة الأضداد بأنها النمط الأسطوري (the mythical pattern). كما استخدم المصطلح كل من عالم النفس كارل يونغ والفيلسوف المستشرق المتأسلم هنري كوربان (Henry Corbin) والفيلسوف اليهودي غرشوم شولم (Gershom Scholem). (المترجم)

(16) المجاز المرسل هو اللفظ المستعمل في غير معناه الحقيقي لعلاقة غير المشابهة، ويجب أن تكون هناك قرينة تمنع المعنى الأصلي للفظ. أو هو كلمة لها معنى أصلي، لكنها تستعمل في معنى آخر على أن تكون بين المعنيين علاقة من دون أن تكون علاقة مشابهة، وتعرف تلك العلاقة من المعنى الجديد المستخدمة فيه الكلمة. سُمّي المجاز مرسلًا؛ لأنه غير مقيد بعلاقة واحدة، كما هي الحال في الاستعارة المقيدة بعلاقة المشابهة فقط. (المترجم)

(17) اجتماع لفظتين متناقضتين؛ التّناقض اللّفظيّ. (المترجم)

(العلامة أو الأمارة)، أو الرمز بالمعنى الفعلي للمصطلح، الأولى نسخة عما هو محسوس، بينما الثانية هي المصدر المؤسس فعليًا للمعنى.

من البدهي، أن مصطلحات مثل «الصورة»، «المخيال» و«الخيال» هي مفاهيم مفتاحية لكل البانوراما النظرية التي نعرضها هنا، لذلك كان لا بد من تحليل دلالاتها:

الصورة: بمعنى الصورة الرمزية، هي الوحدة الصغرى للمخيال؛ إنها نسق دينامي ناظمُ هيئاتٍ أو سلطات مؤسِّسة للمعاني، ما يسمح بإقامة الصلة الضرورية بين الإنسان ومحيطه.

التخيل: العملية التي من خلالها يكتمل التمثل - التمظهر الرمزي.

المخيال: هو المَلَكة أو القوة التي تسمح بهذا التحويل المتمثل في التمثل - التمظهر، ويستعمل هنري كوربان (Henry Corbin) الباحث المختصّ في هذا الحقل مصطلح التخيّلي[18] (imaginal) عوضًا من المخيال أو المتخيّل (imaginaire).

أضاف جيلبير دوران مفاهيم أخرى محددة مثل مصطلح ترسيمة[19] (schème)، مشيرًا به إلى الخطة الوظيفية للتخيّل، والتي تعمل على الربط بين عمليات التفكير الواعي التي يدرسها مبحث الارتكاسات [التأمل الانعكاسي][20] (réfloxologie) والتمثلات التخيلية[21].

تدخل الترسيمات في اتصال بالمحيطين الطبيعي والاجتماعي وتنتج نماذج أصلية (archétype)، وهو المفهوم الذي اقتبسه دوران من كارل غوستاف يونغ. موضوعات النماذج الأصلية ثابتة في الزمان والمكان. حتى وإن لم يعمق دوران الميزة البدئية للأنموذج اليونغي، إلا أنه أكد أن كونية الأنموذج

(18) يعتبر كوربان أن التخيّلي قوة إبداعية.
(19) تصَوُّر وَسَط بَيْن الْمَعْنَى الْمُجَرَّد وَالإِدْرَاك. (المترجم)
(20) علم يدرس العلاقة بين الانعكاسات العصبية والوظائف النفسية للإنسان.
(21) G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire* (Paris: Dunod, 1992), p. 61.

الأصلي تميّزه من الرمز الذي تحدده الثقافة[22]. تفتح نظرية يونغ الطريق أمام فكرة مفتاحية أخرى في الأنثروبولوجيا، وهي أن النماذج الأصلية تتمتع بخاصية استباق الأفكار، حيث إن العقلانية والمسار البراغماتي للعلوم، المرتبطين بسياقين تاريخي وإبيستيمولوجي خاص، يستلزمان وجود ركيزة مخيالية محدِّدة. وهذه المرحلة في فكر دوران هي المقدّمة المنطقية لعملية تفكر طويلة عن تاريخ المعرفة العلمية، وعن الدور الذي أعطته مختلف التيارات الثقافية للمخيال[23].

أما **الأسطورة** (mythe)، فهي سردية تظهر في شكل خطاب يتضمن موضوعات ونماذج أصلية ورموزًا. إن البنية الحركية للأسطورة، بتحولها إلى خطاب، تتضمن عنصرًا عقلانيًا. إن تكرّر الرموز والعلاقات الرمزية يشير إلى وجود أسطورة صغرى (mythème) [حكاية أسطورية صغرى] هي جزء بسيط من الأسطورة الكبرى. ولأن كل جزء من الأسطورة هو تكرار للعلاقات الدلالية، فإن كل أسطورة صغرى، وكذلك كل ممارسة طقسية هي حاملة معنًى بالقدر نفسه الذي يحمله مجمل الأسطورة ومجموع الطقوس. ويرى دوران أن ثمة تكوكبات من الصور ثابتة من وجهة النظر الأنثروبولوجية، «وهي تبدو مُبَنْيَنَة من خلال نوع من تماثل/ تشاكل الرموز المتقاربة»[24].

نصل إذًا إلى الفرضية القائلة بـ «وجود نوع من التوافق المعياري للتمثلات المخيالية بشكل محدد وثابت نسبيًا، مجتمعة حول ترسيمات أصلية»[25] هي **البنيات** (les structures) (يمكننا تقريب مصطلح البنية مع مفهوم الشكل (forme)).

يمكن البنيات أن تندرج ضمن **أنظمة** (régimes) باعتبارها الدرجة الأخيرة في سلم الاشتمال والعمومية. ثبات وحركية تحولية يتفاعلان ضمن الأنموذج

---

(22) Ibid., pp. 62-63.

(23) للمقارنة يُنظر: Durand, *L'Imaginaire.*

(24) Durand, *Les Structures*, p. 40

(25) Ibid., p. 65.

الذي قدمنا له. هذه الازدواجية المنهجية تسمح بأن تكون البحوث أنثروبولوجية بنيوية وتاريخية ثقافية في آن، وذلك في مختلف الدراسات المتعلقة بالظواهر المخيالية. «إن التبادل المستمر الموجود على مستوى المخيال بين الدوافع الذاتية والمتماثلة وبين الاستدعاءات الموضوعية المنبثقة من المجالين الكوني والاجتماعي، ينتج في النهاية ما يسميه دوران المسار الأنثروبولوجي»[26]، وهو ذاته المسار الذي يسمح للمخيال بالظهور من خلال طبيعته الجامعة بين الفطري والثقافي.

بهدف التبسيط، يقدّم هذا الجدول ترسيمة شاملة للمفاهيم الأساسية التي عُرِضَت:

الرمز (Symbole)	هو الاتحاد بين الدال والمدلول، والعلاقة بينهما هي جوهريًّا متحركة، وذلك لكون الرمز يحمل شحنة دلالية متعلقة بالبعد التخيّلي لدى الإنسان؛ فالدال يمكن أن يكون مؤسسًا على عناصر أيقونية أو برهانية، في حين أن المدلول لا يكون حاضرًا بشكل ملموس، لكنه يمتلك نوعًا من المعنى المجازي، الغامض والمجهول. الرموز تحددها الثقافة.
الخيال الرمزي (Imagination symbolique)	عملية تمثل الرموز.
المخيال (المتخيَّل) (Imaginaire) التخيّلي (Imaginal)	نظام حيوي منظم لحظات تأسيس المعنى (الرموز)، والذي يربط الإنسان بالكون. والمخيال يفرض تبادلًا مستمرًّا بين البعد الذاتي والمجال الكوني والاجتماعي (المسار الأنثروبولوجي عند دوران).

يتبع

(26) للمقارنة يُنظر أيضًا:

Ibid., p. 38.

Durand, *L'Imaginaire*, p. 59.

تابع

النماذج الأصلية (Archétypes)	لحظات أصلية عامة وشاملة للمخيال تظهر على المستوى الثقافي في الرموز.
الأسطورة (Mythe)	سردية تؤسس جملة نماذج أصلية ورموزًا في شكل خطاب.

مفهوم الصورة: المسار التاريخي - الدلالي

يسم الموقف المعادي للأيقونات (الصوَر)[27] الجزء الأكبر من تاريخ الفكر الغربي. وبحسب جيلبير دوران، فإن اثنين من أهم محاور الفكر الغربي دعما الحذر الذي عرفه تاريخ الثقافة من الصورة: النظر التوحيدي الذي يؤكده الكتاب المقدس (Bible)، وطريقة الوصول إلى الحقيقة المؤسسة على المنطق الثنائي، والذي تعود نشأته إلى العصور القديمة الكلاسيكية أيام سقراط وأفلاطون وأرسطو. وإذا كانت تعددية الآلهة (polythéisme)، خصوصًا «التعددية القيمية» عند ماكس فيبر (Max Weber)، بطبيعتها مفتوحة على دور الصورة وقوتها، أي إنها كانت متوافقة مع الأيقونات (الرسوم أي العلامات أو الأمارات)، فإن التوحيد المسيحي وعلى عكس ذلك، قلل من شأن الخيال كونها حاملة للخطأ والزلل. كذلك تعرض المخيال للتهميش والتحقير من تيار الوضعية المنطقية العلموية التي توجتها الديكارتية: صُنِّفت الصورة في خانة ظلمات اللاعقلانية واللاواقعية حد جعل مالبرانش يعتبر الصورة «مجنونة البيت»[28]. وقد أثر المنهج الأرسطي

(27) حركة تحطيم الأيقونات أو الصور (باللاتينية) (iconoclasts) وهي من اليونانية eikon وتعني صورة، وklastos وتعني مكسِّر أو محطِّم.

في المسيحية حرّض على تحطيم الأيقونات الإمبراطور ليون الثالث (717-741) الذي أصدر مرسوم حظر الصلاة أمام الأيقونات واستعمالها في الكنائس (726)، لأن في ذلك خرقًا فاضحًا لما في الوصية الثانية من الوصايا العشر التي تقول: «لا تصنع لك تمثالًا منحوتًا ولا صورة». في مقابل ذلك اتخذت قطاعات كبيرة من المسيحية موقفًا مؤيدًا للصور والأيقونات ورأت أن اليهود والمسيحيين من محطمي الأيقونات هم هراطقة وأصحاب بدعة. في الإسلام ثمة تحريم للصوَر والأيقونات والتماثيل ...إلخ. (المترجم)

(28) G. Durand, *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés* (Paris: Le Livre de Poche, 1996), p. 22.

(التصوري المفاهيمي) المعادي للصورة، في التيارات الفكرية الأوكامية[29] والرشدية التي انتشرت خلال الفترة ما بين القرنين الثالث عشر والتاسع عشر. والواقع أن الفرق بين عداء الأيقونات (الرسوم أي العلامات أو الأمارات) عند الديكارتية والعلموية من جهة، وعداء الأيقونات عند المدرسة المشائية، هو أن الاتجاه الأول يعاديها ضمنيًا، والثاني بإفراط وصرامة، من خلال حرمانه الصورة من شحنتها الرمزية واختزالها إلى مجرد دوالها[30]. ولتقديم مثل على ذلك، يمكن التفكير في الفن القوطي الذي يبدو نوعًا من الزخرفة الفارغة، وذلك على عكس الفن الروماني الغني بالإيحاءات الرمزية. بداية من القرن السابع عشر، سجل تزايد إقصاء المخيال من الممارسة الفكرية، وهو ما ساهمت فيه الفيزياء الحديثة (غاليليو، ديكارت) بالقسط الأكبر. هذا الانتقاص من قيمة الصورة، كان له الأثر البالغ في الإنتاج الفني، حيث صار الفن تزيينًا وزخرفة فارغة، وذلك ما عَبَّر عنه فن الباروك[31]. وفي القرن الثامن عشر، كنا لا نزال نجد شكلين من أشكال العداء التاريخي للصورة، وهما الإمبيريقية والفلسفة الكانطية التي عرّفت مجال الميتافيزيقا أنه مجال متعذّر على المعرفة. استمر العداء للأيقونات في القرن التاسع عشر من خلال الفلسفة الوضعية وفلسفات

---

(29) نسبة إلى وليام الأوكامي (William of Ockham) (1288–1348) وهو فيلسوف ومنطقي ولاهوتي إنكليزي من قرية أوكام، في منطقة سري. يعتبر وليام الأوكامي (من الرهبنة الفرنسيسكانية)، مع توما الأكويني (قسيس وقديس كاثوليكي إيطالي من الرهبنة الدومينيكانية، وفيلسوف ولاهوتي مؤثر ضمن تقليد الفلسفة المدرسية)، وجوندانز سكوت (فيلسوف ولاهوتي فرنسيسكاني اسكتلندي)، وابن رشد (الفيلسوف العربي الأندلسي) من عظماء المفكرين في القرون الوسطى. وكان لوليام أوكام أثر فكري وسياسي على مجرى الأحداث في القرن الرابع عشر. وحدث خلاف بينه وبين البابا. له فكرة فلسفية تسمى شيفرة أوكام توضح أن أبسط السبل إلى حل أي مشكلة هو الحل الصحيح لها. (المترجم)

(30) Durand, *L'Imagination symbolique*, p. 33.

(31) Ibid., p. 26.

[الباروكية أو الباروك (الإنكليزية: Baroque؛ الفرنسية: Baroque؛ الإسبانية والبرتغالية: Barroco؛ الإيطالية: Barocco؛ الألمانية: Barok)، هو مصطلح من كلمة ذات أصل برتغالي، عبارة عن فترة تاريخية في الثقافة الغربية نشأت من طريق أسلوب جديد في فهم الفنون البصرية (الأسلوب الباروكي) وانطلاقًا من سياقات تاريخية وثقافية مختلفة أنتج أعمالًا عدة في حقول فنية متنوعة: الأدب، العمارة، النحت، الرسم، الموسيقى، الأوبرا، الرقص، المسرح ...إلخ. برز عصر الباروك بشكل أساس في أوروبا الغربية؛ وشمل القرن السابع عشر بكامله وبدايات القرن الثامن عشر. (المترجم)]

التاريخ، والعلموية والتاريخانية. كما ساد في الشرق تقليد مُعادٍ للأيقونات من خلال المسألة البيزنطية القديمة عن الصور المقدّسة، من جهة، وتحريم الإسلام تجسيد الله، أو النبي، أو الإنسان. وقد أوضح هنري كوربان في كتابه الأساس **الخيال الخلّاق في تصوّف ابن عربي** (1958) أن «تحريم الصور البصرية في الإسلام ترافق مع استبطان/ استدخال كثيف للمخيال الأدبي والفكري»[32]. هي إذًا أنواع من وثوقية عقيدية لاهوتية (دوغمائية لاهوتية)، ومن مفهمة ميتافيزيقية مع تنويعاتها المشائية، ومن وضعية، شكلت معوّقًا حاسمًا في وجه المعرفة الحقيقية للطاقة الإبيستيمولوجية الكامنة لمفهوم المخيال وكذا القيمة الضرورية التي تختزنها الصور الرمزية. باختصار، فقد عملت جميعها وبشكل تدرّجي على تغييب قدرة الإنسان على الاتصال والتواصل مع المفارق المتعالي. وعلى الرغم من أن التصوير والصور البصرية لم يُحرّما في الغرب مثلما هي الحال في الإسلام، إلا أنه اعتبرهما بذخًا وترفًا غايته الزينة التجميلية، وأنها مجرد عمل من أعمال الخيال النزوي المنتمي إلى المجال اللاعقلاني واللاواقعي. في مقابل ذلك، حصل انتشار هائل للمنطق النظري (التجريد المفهومي) والمعرفة العلمية العقلانية، أي «الفكر من دون صوَر»[33].

في مقابل الموقف المعادي للصور (iconoclaste) الذي ساد في الفكر الغربي، فإننا نستطيع، برفقة دوران، أن نجد أشكالًا من «المقاومة» في موقف مناصرة الصور[34] (iconophile)؛ فأفلاطون نفسه، وعلى الرغم من تأكيده الميزة الخادعة للمظاهر، دافع عن إمكان الوصول إلى الحقيقة المستعصية على الإدراك من خلال لغة الأسطورة. كما دافع أتباع أفلاطون بلا أدنى ريب عن قوة الصورة. وبالمنحى نفسه، نجد خلال التاريخ الكنسي الكاثوليكي مواقف إيجابية من الصورة: فهذا القديس فرنسيس الأسيزي، وقد تبعته كنيسة روما البابوية، سمح بتجسيد الطبيعة في الرسوم، حيث تصبح لصور أخرى، غير صور المسيح والقديسين، قيمة رمزية. المقاومة «الأيقونية» الثالثة تمثلت

(32) Durand, *Introduction* à *la mythodologie*, p. 21.

(33) Ibid., p. 22.

(34) Durand, *L'Imaginaire*, pp. 10-20.

في الإصلاح المضاد، أعني الجواب الكنسي [المقصود الكاثوليكي] على الإصلاح اللوثري المتزمت. ففي الفن، كانت مقاومة الأيقونيين مصحوبة بالاتجاه الباروكي على الرغم من بلوغه طريقًا مسدودة، بحسب دوران، عند تبنيه الزخرفة التزيينية الفارغة وففي ما تقدم. المقاومة الرابعة التي سجّلت تطور موقف أنصار الصورة تمثلت في الجمالية ما قبل الرومانسية والرومانسية، والتي واجهت بشكل فاعل النزعتين العقلانية والوضعية الصاعدتين، وذلك بتأكيدها القدرة الصوفية الروحية للخيال. فقد اعتبر كانط أن الخيال ثانوي بالنسبة إلى ترسيمات العقل، بينما أسندت الأنساق الفلسفية الكبرى لكل من شيلنغ (Schelling) وشوبنهاور (Schopenhauer) وهيغل (Hegel)، إلى الخيال والجمال دورًا رئيسًا. وبشكل عكسي، فإن الوضعية التي سعت إلى تدمير الأسطورة أثبتت نفسها كأسطورة في ذاتها: هي أسطورة تقدمية أحدثت مع علمنة الدين اللاهوت الجديد للحداثة، لاهوت الـ «تقدم»... لكن الكنيسة والفن «المؤسساتي» ظلّا متشككين في ما يتعلق بالسلطة الإيحائية والرمزية للصور، ومن ثم فقد كان ينبغي انتظار التيار الرمزي (في الفن والشعر) ليتجاوزا التصور الشكلي البسيط للصورة واعتبارها منتجةَ معنى. في النصف الأول من القرن العشرين، تمثل الظهور شبه الطبيعي للرمزية بالسوريالية، ولم يتردد بروتون (Breton) في «البيان السوريالي» في الاحتفاء بالتحول إلى قوة الخيال من دون خوف من الوقوع في الخطأ. لكن «البيداغوجيا الوضعية»[35] ظلت البراديغم النظري المهيمن على العلوم الطبيعية والإنسانية، على الرغم من أن تكاثر الصور بفعل تطور تكنولوجيا إنتاج الفيديو وانتشاره يجعل من «بيداغوجيا المخيال» أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى.

بشكل متصاعد، تجدد في القرن العشرين التعارض العلماني بين معاداة الصور ومناصرتها الذي كان حاضرًا على امتداد تاريخ الفكر الغربي ومخياله. ومراجعات جيلبير دوران التي تثبت ذلك[36] هي وليدة «الثورة الإبيستيمولوجية»

---

(35) للمقارنة يُنظر: Ibid., p. 19.

(36) Durand, *Introduction à la mythodologie*, pp. 13-14.

في هذا القرن، والتي تستند إلى مؤشرات عدة: غزو تكنولوجيا الصورة، ظهور نظريات فيزيائية جديدة، كالنظرية النسبية، وميكانيك التموج، والنظرية الكوانتية[37]، نشوء التحليل النفسي وانتشاره، ظهور الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، النقد الأدبي والفني المستحدث. وقد ظهرت السينما، أولى التكنولوجيات السمعية-البصرية، في بداية القرن العشرين، وأخذت موقعها مباشرة لتكون محرّك الانتشار المعمَّم للصور، انفجار الآلة المثلى للمخيال الجمعي. ويستعيد دوران عبارة أندريه مالرو «متحف الخيال»[38] للتعبير عن غزو الصورة للحضارة الغربية (اختراع التصوير الفوتوغرافي، السينما، التلفزيون، البث عبر الأقمار الصناعية). تضخّم الصوَر الذي أحدثته التقنية يتعزز بإعادة تأهيل الصورة في الوسط الثقافي انطلاقًا من العلوم الإنسانية؛ إذ أعار فرويد أهمية الرمز وكذا الإمكانات التي تختزنها معرفة الأسطورة الانتباه من جديد من خلال نظرياته في التحليل النفسي بإعارة: يتأسس جزء كبير من التحليل النفسي السريري على تفسير الأحلام. من الجهة الأخرى، كشفت سيكولوجيا الأعماق التي أسسها يونغ عن مفاهيم الأنموذج الأصلي، الصورة، الرمز والأسطورة التي أصبحت موضوعات بحث في إطار علوم الإنسان.

في نهاية القرن التاسع عشر، تزامنت غزوات الاستعمار الأوروبي مع تطور الأنثروبولوجيا التي كانت مدفوعة بدايةً بنوع من الفضول تجاه الأجنبي والبدائي. وفتحت الدراسات الإثنولوجية الباب لاكتشاف ظواهر الجَذب، والمس [استحواذ الجان على الإنسان]، والسرديات الرؤيوية التي وضعت مفهوم الإنسان الغربي أمام أزمة: وكان ذلك ظهورًا لما سماه كلود ليفي شتراوس «الفكر المتوحش» [أو البري].

تخلّى النقد الأدبي والفني، المشارك في هذا المناخ المتقبِّل للصورة،

(37) النظرية الكوانتية هي القسم من علم الطبيعة الذي يدرس حركات الجزئيات الصغيرة. وقد وضعت أسس ميكانيكا الكم في عام 1924 على يد لويس دوبروغلي الذي اكتشف الطبيعة الجسمية الموجية للكميّات الفيزيقية. وتطورت ميكانيكا الكمّ كنظام متماسك على أيدي شرودنغر وهاينزنبرغ وغيرهما بين عامي 1925 و1927. (المترجم)

(38) Ibid., p. 18.

عن البحث في التفسيرات التاريخية الخارجية للعمل الفني وركّز على التحليل الداخلي، خصوصًا الرموز والأساطير الحاضرة في العمل ذاته: إنه «النقد الجديد» الذي ظهر خلال خمسينيات القرن العشرين.

عرفت الفيزياء تقدمًا على المنوال نفسه بفضل فيزيائيين كُثر مثل آينشتاين (Einstein)، بلانك (Planck)، بوهر (Bohr) وباولي (Pauli) الذين أعلنوا مع بداية القرن العشرين ما سماه باشلار (Gaston Bachelard) «الروح العلمية الجديدة»: صارت البنية الإبيستيمية لليقين العلمي للماضي في موضع أزمة، وهنا نضرب مثلًا واحدًا: مع آينشتاين، تغيّر مفهوم الزمن الذي لم يعد كتلة مطلقة، بل صار متغيّرًا يتحوّل وفقًا لحركة الإنسان المراقب. إذًا، فالعلم نفسه يسمح بإلقاء نظرة جديدة على المعارف (غير الدقيقة) كتلك المرتبطة بالمخيال والشعر والأسطورة: باشلار العلمي الحق[39]، هو أول «مُصلح»[40]، أعني أول مفكّر اعترف بقيمة «ما هو غير علمي»، من الشعري والمخيالي، كما لو كان لها اعتبارها العلمي الخاص بها.

انتشرت روح مابعد باشلار، وفي ندوة قرطبة المعروفة في عام 1979، التقى فيزيائيون وفيزيائيو فلك وعلماء أعصاب بمختصين في «العلوم غير الدقيقة» من أنثروبولوجيين وعلماء نفس، إضافة إلى شعراء، وكان منهم جيلبير دوران: هنا نكتشف نزوع العلوم الفيزيائية نحو اعتبارها ذات صلة بالعناصر المرتبطة بالحقل الميتافيزيقي، وهنا تكمن الأهمية في ما يتعلق بظواهر مثل النسبية ولاحيادية الملاحظة العلمية التي كثيرًا ما تجاهلتها العلوم الإنسانية ذاتها المنبهرة بالفكر الوضعي السائد.

من دون الدخول في نظريات الفيزياء الرياضية المعقدة، نستطيع تأكيد أن «الروح العلمية الجديدة» تعترف باستحالة الموضوعية المطلقة للظواهر:

---

(39) باشلار، الحائز شهادة الكفاءة في الرياضيات، درّس الفيزياء والعلوم الطبيعية، ثم أصبح أستاذ الفلسفة في الجامعة.

(40) Durand, *Introduction à la mythodologie*, p. 54.

الموضوع «يرتبط بالنظام الذي يُفصح عنه (نظرية النسبية)»[41]، ومن وجهة نظر الملاحِظ. ذلك هو الفتح الأكبر للفكر العلمي الذي أعاد إحياء علاقته بالعلوم الإنسانية.

هذا البراديغم الإبيستيمولوجي الجديد تضمن أيضًا أحد التأسيسات الفلسفية للقرن العشرين: الفينومنولوجيا. وهي عند هوسرل تعني أن الوعي هو دائمًا «وعي شيء ما»، وهذا الوعي [القصدي] يتعالى على الذات ليرتبط بموضوع ما. ووفقًا لمفهوم هوسرل عن «القصدية»، يمكن القول إن «كل تفكير هو تفكير في شيء ما». لكن الموضوع الذي يتوجه إليه الفعل النفسي، أي الموضوع القصدي، لا يضمن اتساق دلالته الحقيقية من خلال هويته المكانية-الزمانية، إنما خارج تلك الهوية، من خلال جوهر (eidos) يؤسسه. لذلك، يعرّف هوسرل الفينومنولوجيا بوصفها علمًا بالجواهر، حيث إن كلمة «جوهر» تُحيل بداية إلى العنصر الأكثر حميمية في الفرد الذي هو بمنزلة الماهية له[42]، ويشكل مستقل عن تمظهراته الدنيوية. لهذا، كان «الجوهر (eidos) موضوعًا... من نوع جديد»[43]. ومن خلال التعريفات المتقدمة كلها، فإن «دلالة مغايرة» للموضوع هي التي تمنحه «الجانب الأكبر من شحنته الدلالية»[44]. وعلى هذا المنوال تعرّفت تاليًا سبل المعرفة كلها.

يحرر دوران عنصرًا مفتاحيًا في الخطاب المخيالي باستناده إلى يونغ: ثمة «عالم من النماذج الأصلية التي هي ضروب من التشكلات التامة التي توجه، بشكل ما، جميع الظواهر وتمثلاتها، سواء في 'الأشكال الرمزية' العلمية... أو في 'الأشكال الرمزية' للأحلام والشعر والحدس»[45]. المخيال وأبهته كلها من نماذج أصلية ورموز وأساطير يجب اعتبارها عناصر فاعلة فعليًا، سواء على مستوى الأعمال الفنية والفكرية (الأدب والصور الأيقونية) أو على مستوى

---

(41) Ibid., p. 58.

(42) E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (Paris: Gallimard, 1993), p. 19.

(43) Ibid., p. 21.

(44) Durand, *Introduction à la mythodologie*, p. 65.

(45) Ibid., p. 77.

المجتمع الذي يتعرف إلى نفسه من خلال الصور المشتركة. أما ميشيل مافيزولي الذي نقل دراسات المخيال إلى الحقل السوسيولوجي فيؤكد في هذا الشأن: «في مظاهرها المتكررة، في عاداتها وطقوسها، تنتظم الحياة اليومية حول صور مشتركة، سواء أكانت صورًا مجهرية أم تلك التي تطبع تآلف الأشخاص واجتماعهم الأصغر. العالم التخيُّلي يصبح بشكل ما الشرط الموجِد للصور الاجتماعية... ثمة ذكاء تخيليّ مجتمعيّ لا تجوز الاستهانة به»[46]. واستعجال وجود معرفة معمّقة بالنظام المخيالي مرتبط بالثقافة التي ننتمي إليها: إننا نعيش في عصرنا الحالي مرحلة إعادة أسْطرَة كبرى (remythologisation) بحسب جيلبير دوران، ومؤشرات ذلك كثيرة، خصوصًا في مجال أكبر مؤسستين سياديتين في الغرب، الكنيسة والدولة. يشهد على قوة النشاط المخيالي في مجتمعاتنا «الحديثة» انتشار البدع الدخيلة في المؤسسة الدينية، سواء في الحركات الطائفية أو حتى داخل المؤسسة الكنسية، والتمجيد الجماعي لشخصيات دينية - أسطورية. السياسة - الفرجة وعبادتها الشخصَ تكشف إلى أي مدى صارت فيه السياسة مندرجة في النظام الرمزي للحياة الاجتماعية. تجاهل هذه «القارة» فحسب جعل من المؤسسات في الغرب تفقد جزءًا كبيرًا من سيادتها السياسية والدينية. الأسطورة ليست خطرًا في حد ذاتها، بل توظيفنا لها هو الذي يمكن أن يكون سلبًا أو إيجابًا[47]. لقد صار من الضروري اعتماد تعليم علم متعلق بالمخيال، تعليم يوضح وظائف تراث الرموز والأساطير، تعليم يقوم بتطوير القدرات الإبداعية والتخيلية: ذلك ما أطلق عليه دوران منهج دراسة الأساطير (mythodologie)[48].

المخيال في فكر القرن العشرين

ظهر في منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، روائيون وفنانون كبار سمّاهم دوران «المؤسطِرين الجدد» (أو معيدي بناء الأساطير)

---

(46) M. Maffesoli, *Au Creux des apparences, pour une éthique de l'ésthétique* (Paris: Le Livre de Poche, 1993), p. 107

(47) Durand, *Introduction à la mythodologie*, p. 41.

(48) للمقارنة يُنظر: Ibid.

(remythologisateurs)، خصوصًا توماس مان، ريتشارد فاغنر، إميل زولا ونيتشه الفيلسوف الذي سجل اهتمامًا عميقًا بدراسة الأسطورة؛ إلا أن النظريات المكوِّنة والشكلية عن المخيال قد عرفت التطور في خلال القرن العشرين.

شكلت أعمال كارل غوستاف يونغ المرجع الأصلي والحقيقي لمستقبل الدراسات حول الصورة. فبحسب يونغ، فإن جذور مخيالنا موجودة في اللاوعي الجمعي، أي ذلك الخزان الضخم للنماذج الأصلية، وجملة «الصور الكونية الموجودة منذ الأزمنة الأكثر قدمًا»(49). إن التواصل بين النفس والنماذج الأصلية يحصل عبر صور أنموذجية تأتي فيها الرموز في المقام الأول (in primis): وهذا يحدث بالتوافق مع الأصل اللغوي للمصطلح «رمز»(50) بوصفه تركيبًا بين لحظتي الوعي واللاوعي الجمعي؛ فالخيال الرمزي عملية فعالة تربط الإنسان بجوهر الأنموذج الأصلي: «الأحلام، الأساطير، الرموز هي الجسر الرابط بين هذين القطبين»(51). إن المكونين الأساسيين والتكميليين للنفس (psyché) هما العقل (Animus) والروح (Anima)؛ الأول هو الجزء الذكوري الحاضر في المرأة وهو الأكثر نشاطًا [فعلًا]، والذي يوجد «تحت سمات الصورة الأنموذجية... البطل المنتصر على الوحش»(52)؛ والثاني هو الجزء الأكثر سلبية [انفعالًا]، الأنثوي، الحاضر في الرجل، والذي يأخذ سمات الأم أو العذراء(53). هذا الزوج من العناصر يندرج ضمن خاصية «ضد - جنسية»(54) عند كل فرد، والعائدة إلى مبدأ تكاملية النفس ذاتها.

---

(49) كارل يونغ، ذُكر في: P. F. Pieri, *Dizionario junghiano*, trad. V.G. (Turin: Bollati Boringhieri, 1998), p. 62.

(50) συμβολλω, «relier». كلمة رمز تشتق من اليونانية بمعنى ربط ، وصل، أو إقران.

(51) للمقارنة يُنظر: J. Thomas, «Carl-Gustave Jung (1875-1961),» dans: Thomas (sous la dir.), *Introduction aux méthodologies*.

للمقارنة يُنظر أيضًا: Durand, *L'Imagination symbolique*.

(52) Durand, *L'imaginaire*, pp. 24-25.

(53) Ibid., p. 25.

(54) Pieri, p. 50.

في الحقل الفلسفي، افتتح إرنست كاسيرر دراسات معمقة حول الرمز ووظائفه، مستوحيًا الإرث الكانطي، ثم طور فكرة الترميز وعممها على جملة التمثلات المنظّمة تجربةَ العالم: الإنسان حيوان رمزي (animal symbolicum)، بالتالي فإننا سنجد الخيال في مركز حياة الروح، كما أن جميع أشكال الثقافة من التمثلات الدينية والفنية وكذا اللغة والتمثلات العلمية تجد لها جذورًا في النشاط الرمزي[55].

كان الفيلسوف غاستون باشلار معاصرًا يونغَ وكاسيرر، وفي الوقت نفسه أستاذًا لجيلبير دوران. وقد تأثر تراث دراسات المخيال، خصوصًا في الجانب المنهجي، تأثرًا لا رجعة فيه بهذا الفيلسوف. ولقد كانت لسيرة باشلار العلمية دلالات بالنسبة إلى مساره النظري؛ فبعد الأستاذية في الرياضيات درّس الفيزياء والعلوم الطبيعية، وأصبح أخيرًا أستاذًا للفلسفة في الجامعة. لقد كان لظهور النسبية في «العلوم الصلبة» تأثير رئيس في فكره؛ إذ صار مبدأ موضوعية الملاحظ محل تساؤل كبراديغم علمي. فالتحليل العلمي في واقع الحال مسكون بنوع من الذاتية. ففي **الفكر العلمي الجديد** (1934)، قدم باشلار عرضًا نسقيًا لهذه الثورة المعرفية، وكانت الفكرة المفتاحية لنسقه الفلسفي: قبل الفكر تتألق الصورة؛ والكائن يتصور/يتخيّل قبل أن يفكر. نظريات باشلار تعرّف الصورة بوصفها اللحظات الأولى لتشكل النفسية (psychisme)، بينما تتشكل المفاهيم في لحظة تالية، وبالطبع في تضاد معها. الفكر والحس نفسه يسبقهما الخيال الذي يملك القدرة على توليد الصور وتحريكها، منتجًا بذلك مخيالًا.

يشتغل الخيال مع صور كونية عمومية وبشكل قبلي (a priori)؛ هذه الميزة تفتح الإمكان لرسم «فيزيولوجيا لوظائف الخيال»[56]، **تعالٍ خيالي** [خرافي، خارق للطبيعة]، وهذه فكرة عزيزة عند نوفاليس (Novalis) وكذا عند دوران نفسه. يسلم نشاط الخيال بأن النفس تتصل بالمستوى الكوني

(55) J.-J. Wunenburger, «Ernst Cassirer (1874-1945),» dans: Thomas (sous la dir.), pp. 91-93.

(56) Durand, *Les Structures*, p. 438.

وتكشف عن الوحدة الجوهرية بين المتناهي في الكبر والمتناهي في الصغر. وعلى المستوى الأنثروبولوجي، يكشف الرمز الطبيعة المشتركة للمذكّر والمؤنث اللذين يتواصلان ويتحاوران في أحلام اليقظة، «في سكينة طبيعة مزدوجة متاحة»[57]. الخيال يحرك العالم ويبعث إلى الوجود بقيمة عاطفية تشبع الرغبات النفسية والجسدية، وهي تضع العالم الواقعي/الفعلي القابل للدراسة العلمية، في مقابل العالم التصوّري/اللاواقعي الذي يتشكل من الحقيقة نفسها، والذي هو أيضًا واقعي/فعلي مثل الآخر. لقد صنّف باشلار مختلف أنواع الصور بادئًا بالصور اللاواعية والأكثر عمقًا التي لا يمكن مكاشفتها إلا من خلال الحلم الليلي، ثم الصور «الأساسية» التي تسبق هي الأخرى الفكر، والتي هي «المادة الأولية/الخام» للخيال (materia prima) الموحى بها من الوعي عبر حالات العفوية الحُلمية، وأخيرًا ترجمات الصور الأساسية على مستوى التعبير اللفظي التي هي الأشكال الأدبية، وتكون الاستعارة والمجاز «العمل الأدبي الأكثر بساطة»[58]. ومن أجل تفعيل أنموذج أصلي وتحيينه، تحتاج الصور الأساسية إلى الارتباط بموضوع مادي طبيعي أو مصنوع من الإنسان: المواد الأولية هي العناصر الأربعة: الأرض والماء والنار والهواء، والتي خصص لها باشلار خمسة من مؤلفاته[59]، والخيال المادي ليس هو الوحيد: فثمة خيال حيوي أيضًا يتواجه مع قوى وحركات وطاقات، وعبر مظهره المادي الحيوي يضع الخيال الخلاق الإنسان في علاقة مع الكون (تأطير زمكاني للوعي)[60]. واكتشاف عالم المخيال مشروط بمنهجية خاصة، هي الفينومنولوجيا، كونها تسمح بكشف الحجب عن العالم المستتر وراء الرموز. ومن أجل «الكشف الفينومنولوجي عن عمليات الخيال الخلاق»، يتمم باشلار عملية فحص ذاته، ومكاشفة

---

(57) G. Bachelard, cité dans: Durand, *L'Imagination symbolique*, p. 80.

(58) G. Bachelard, cité dans: J.-J. Wunenburger, «Gaston Bachelard,» dans: Thomas (sous la dir.), p. 114.

(59) التحليل النفسي للنار، الهواء والأحلام، الماء والأحلام، الأرض وأحلام الإرادة، الأرض وأحلام السكينة.

(60) Wunenburger, «Gaston Bachelard,» p. 116.

أحلام يقظته العفوية والنصوص الأدبية والشعرية التي هو قارئ متأن لها.
يمتلك الخيال قوة كاسحة لا يمكن الهيمنة عليها: فلا نستطيع إلا اتباع
وتيرتها، وهي قوة ترتبط بشكل صارم برغبة العيش، بحيث تشكلان مثلما
قال باشلار: «مظهرين للقوة العميقة نفسها»[61]؛ إذ يشرك المؤلف الخيال
بقيمة أدبية معنوية مؤسِّسة، بمعنى حملها طاقةً أخلاقية تسمح للإنسان بتأكيد
رغبته الإيجابية في العيش ضد القوى السلبية. هكذا يقترب فكر باشلار من
نظيره النيتشوي في أخلاقياته الإرادوية.

فتح يونغ سبيلًا جديدًا للبحث، هو ذلك المتعلق بالمدون الأسطوري
للحضارات الكبرى وأشكال الروحانية، وهو السبيل الذي استؤنف وتوسع
من طرف مؤرخ الأديان ميرتشيا إلياده (Mircea Eliade)، والمؤشر إلى الرابطة
الودية التي جمعت بين يونغ وإلياده هي مشاركة إلياده في الحلقة المتعددة
الاختصاص إرانوس (Eranos) التي أسسها يونغ في أسكونا في عام 1933،
والتي ضمت أيضًا جيلبير دوران[62]. «المقدّس جزء في بنية الوعي وليس
مجرد لحظة في تاريخ الوعي»[63]: فالتجربة الدينية هي تجربة كلية، حيث
تحضر علاقة بينية صارمة بين المقدّس والدنيوي، بين الأسطورة والتاريخ،
والأسطورة تنكشف خلال التاريخ، وبالعكس. بهذا إذًا، ينفتح أمامنا مفهوم
الزمان الحالي والدائم، كما في الحلم (illud tempus)، «المكان - الزمان
البدئي، حيث يوجد الفعل التأسيسي الأصلاني المنصوص عليه في الأسطورة
التعليلية»[64]: زمن الأسطورة هو زمن كلي، بمعنى أن الحدث المؤسس
يكون حاضرًا في كل لحظة من لحظات تاريخ مجتمع ما. وذلك هو جوهر
المقدّس. ففي كل مرة يُستَدعى حدث أسطوري من جديد، فإن ذلك لا
يكون تكرارًا فارغًا؛ ومن أجل توضيح الفكرة، نأخذ استعارة الحلزونية حيث
تلتف كل دائرة على نفسها لكن بشكل أوسع كل مرة. وهذا ما يسميه إلياده

---

(61) G. Bachelard, cité dans: ibid., p. 113.

(62) G. Durand, «Structures,» dans: *Eranos 1* (Paris: la Table Ronde, 2003).

(63) M. Eliade, cité dans: J. Thomas, «Mircea Elaide,» dans: Thomas (sous la dir.), p. 122.

(64) Ibid.

أسطورة (العود الأبدي)؛ فهي ليست مجرد زمن يدور، لكنه زمن «يتجدد باستمرار». ويتصل الأنموذج الأصلي بالوعي بوساطة الصورة والرمز، بينما تتموضع الصورة الرمزية بين الأنموذج الأصلي والصورة. والأسطورة، كما عند مؤلفين آخرين، هي تركيب من الصور الرمزية، وهي جسر بين الأنموذج الأصلي والوعي: إنه نسق حيوي فعال، وهو أكثر «حقيقية» من الواقع نفسه. خلق العالم انطلاقًا من لحظات صادرة عن مبدأ صراع الأضداد الذي يخفي مع ذلك رابطة سرية، هي «وحدة الأضداد» (coincidentia oppositorum) التي تشكل بنية الحياة والمادة، وأيضًا بنية المخيال، ولا يوجد انفصال بين تلك الأقطاب كلها؛ فالصور واقعية كالمادة أو أكثر. ومن مظاهر المخيال يعتبر إلياده أن التجارب الدينية والأسطورية الجماعية هي الأكثر حملًا للمعنى. في المقابل، يولي إلياده اكتشاف الأحلام أهمية أقل من يونغ. ويتفق مع يونغ وباشلار في المسعى المنهجي إلى الفينومنولوجيا ويفكك المظاهر المتعددة للمقدّس أو تجليات/كشف المقدّس (hiérophanies) من خلال أسسها التاريخية. لذلك، فإن عمله يتشكل بوصفه هيرمينوطيقا [علم التأويل] تقوم بتأويل المعطيات التي تظهر على أرض الواقع[65]. ويتطلب البحث نوعًا من المشاركة الوجدانية بين الباحث والحقل الذي يدرسه: إن تاريخ الأديان هو جزء من حياتنا الثقافية وإن الأساطير لا تزال حية، ومن ثم فالباحث متضمَّن في موضوع البحث، كونه عنصرًا فاعلًا في العملية التأويلية.

هكذا، في أثر الذين استأنفوا العمل اليونغي ووسّعوه، نجد هنري كوربان الذي كشف للغرب عن الفكر الصوفي في إيران الإسلامية. لقد كان عضوًا في حلقة إرانوس، فقام بدعم المقاربة الفينومنولوجية، وكان هدفه، من بين أهداف أخرى، إبراز خصائص الرؤية الصوفية[66] (mundus imaginalis): الرؤية الواقعة بين عالم الباطن وعالم الظاهر [عالم الجواهر

(65) Ibid., p. 121.

(66) عالم التخيّلي أو اللامرئي. وقد سمّاه هنري كوربان عالم المثال، مستخدمًا أيضًا المصطلح اللاتيني «mondus imaginalis» وهو استخدم الفلسفة الإشراقية لينقل عنها مصطلح عالم المثال باعتبار التخيل نقلًا لصور ومثالات من ذلك العالم. (المترجم)

وعالم الإدراك الحسي]؛ فبين الفكرة والمعنى يوجد التخيُّلي، لذلك يجب التمييز بين التوهم الخرافي بوصفه مجالًا لهذيان قدراتنا التخيلية، والمخيال الإبداعي بوصفه القوة الحقيقية التي تمنح الحياة للعالم الحساس. الصورة واقعية جدًّا، إنها كما وصفها المؤلف «تجلٍّ إلهي» (théophanie)، بمعنى أنها إظهار المبدأ الإلهي، وفي الوقت ذاته الظهور المجسّد (épiphanie)، أي الانتقال إلى مرحلة كشف الله عن ذاته وتدبيره للبشر(67). بيّن كوربان من خلال ثقافة مفارقة جذريًا لثقافة الغرب كيف يمكن إدراك الميزة الوسيطة، الحيوية والخلاقة، للصورة والخيال: كل فكر هو قبل كل شيء فكر تخيّلي. ومن خلال هذا التحليل نشأت مفاهيم عن المخيال الذي انتظم حول قطبين نسقيين أساسيين: التعقيد ومبدأ العلاقة. فهذان المفهومان شكّلا محور تأملات مفكّر أثر بعمق في الدراسات المخيالية، من خلال الدفع بها إلى مجالات أوسع: إنه إدغار موران. تكمن أهمية الصورة في كونها علاقة، الكائن الحي والكون يحييان من هذه العلاقة بوصفها توترًا بين لحظتين متناقضتين. هناك عنصر ثالث يمنح العنصرين الأولين تنظيمًا حركيًا ومتوترًا: فبنية الكون إذًا ثلاثية، والعنصر الثالث هو الذي يؤسس نظامًا جديدًا. ذلك هو مفهوم التعقيد. التوتر بين النظام واللانظام سمة قاعدية لحياة الإنسان، المقدَّر له أن يكون مجنونًا وعاقلًا في آن(68). في هذا السياق، تحتفظ الصورة بالغموض نفسه ضمن النسق كله، هي ترتبط في الآن نفسه بالنظام واللانظام، من حيث أنها موجَّهة إلى مخيال يمنح المعنى لما هو واقعي. يرتبط مبدأ التعقيد بشكل مشوّق جدًّا بالنظريات الفيزيائية الجديدة، ذلك أن الاكتشافات الجديدة تظهر في الواقع كيف أن الكون ينتظم من المتناهي في الصغر (الذرة) إلى المتناهي في الكبر (الشمس) بين تفتيت/ انحلال وتجديد/ إحياء: فالنظام يخلف اللانظام، وتراجع الفعالية (entropie) [القصور الحراري] تخلفه زيادة الفعالية (néguentropie) [مضاد القصور الحراري]، وذلك بفضل آلية للإحياء والتجدد الذاتي. نظريات كثيرة، وفي حقول

(67) J. Thomas, «Henry Corbin (1903-1978),» dans: Thomas (sous la dir.), p. 130.

(68) J. Thomas, «Edgar Morin,» dans: Thomas (sous la dir.), p. 133.

مختلفة، طورت هذا المفهوم: ثمة عملية تحول، هدم وخلق، كما لو أن العالم يموت ويولد دائمًا كي يستمر[69].

كما لاحظ دوران فإن «علمًا للمخيال» يتسلل في جميع الاختصاصات في القرن العشرين، من دون أن يكون مركّزًا حتى الآن بشكل نسقي. إن هذا النهج هو بصدد قلب مسلمات العداء الغربي القديم للأيقونات، فضلًا عن الظلامية الدينية والعلمية للعصور السالفة. إنه مخيال «يعمل، وفق ما تقدّم، بمنطق تعدّدي، تناقضي وغير مركزي»[70]. إن كونية المظاهر الدينية دليل على الملكة التخيلية والترميزية للسلالة البشرية، غير أن الحقل الديني كان ضحية، تمامًا مثل العالم الدنيوي، للمحاولات الوضعية التي حصلت أخيرًا والساعية إلى دحض القدرات الخصيبة للصور. ولم يُوضَع التوحيدان الديني والعلمي موضع تساؤل إلا أخيرًا، كما انهارت «الأديان العلمانية» الكبرى: «الوطنية - الاشتراكية واللينينية - الستالينية»[71]. وتشير هذه الأحداث إلى تحول تاريخي يتوافق مع انقلاب في البراديغم المعرفي للعلوم الفيزيائية والطبيعية؛ تغير منح للمخيال، في وجه مساعي أعداء الأيقونات، موقعه كلحظة فاعلة في علاقة الإنسان بالعالم. وقد صار من الضروري أن تؤدي الصورة دورًا منهجيًا من الدرجة الأولى للبحث في العلوم الإنسانية.

جيلبير دوران: نظرية المخيال ومنهجيته

المنهج عند دوران، وكما كان الأمر مع أستاذه غاستون باشلار، يحضر بوصفه مقاربة في قيد التحقق[72] (in fieri) [فهي معلّقة على قلق البحث]، وقد عرّفها في الخلاصة النظرية التي تضمنها كتاب **البِنى الأنثروبولوجية للمخيال** (*Les structures anthropologiques de l'imaginaire*) المنشور في عام 1960،

(69) Ibid., pp. 134-135.

(70) H. Godinho, «Gilbert Durand,» dans: Thomas (sous la dir.), p. 149.

(71) Durand, *L'Imaginaire*, p. 48.

(72) بمعنى بداية التحقق أو الوجود مشتقة من اللاتينية من فعل fio, fiere. (المترجم)

وهي لم تفتأ تتطور وتنقّح، حيث إنه إذا أردنا تحصيل فهم شامل عنها كان لا بد من التعرف إلى الأعمال الأخيرة للمؤلف دوران. يرفض [دوران] ثنائية الترسيمات الشكلانية وسلطة المفاهيم التي تشكل محور الحداثة، وذلك من أجل إسقاط النقاب عن الأيديولوجيا المستترة وراء كل فكر اشتمالي جامع. لقد كان دوران يأمل بأن تلتقي العلوم الإنسانية على أرضية مشتركة هي الأنثروبولوجيا. علينا استيحاء **الروح الأنثروبولوجية الجديدة** (*Le nouvel esprit anthropologique*)، وهذا عنوان أحد مؤلفاته ظهر في عام 1975، من موقف عابر للتخصصات مع قواعد عمومية، هي قواعد المخيال. العلوم كلها تتضمن فوق-عقلانية ما، تسبقها وتنظمها: والمقصود بها الصور التي تنشطها عملية الخيال الرمزي. ولترجمة هذه النظرية عمليًا يقوم المؤلف بتحليل سرديات الصور والأساطير ويكتشف عناصرها الثابتة التي يستطيع أن يبني عليها تصنيفية نماذج أصلية عامة. وينطلق تصنيف الصور ضمن كتاب **البِنى الأنثروبولوجية للمخيال** من افتراض أن المخيال يولد من تلاقي الذاتية بالمجال الموضوعي، فالمخيال يتفرع عما سمّاه دوران «المسار الأنثروبولوجي»، «أي التبادل المستمر الموجود على مستوى المخيال بين النزوعات الذاتية التفويضية والاستدعاءات/الأوامر الموضوعية المحايثة للمجال الكوني والاجتماعي»[73]. والانعكاسات (الصور المنعكسة) الرئيسة لدى الفرد، والتي تولى دراستها مبحث الارتكاسات في مدرسة لينينغراد هي ثلاثة: انعكاس موضع (position)، انعكاس تغذية (nutrition) وانعكاس تسافدي (copulatif)؛ وهي تتجسد في «تمثلات ملموسة ومحددة»[74] هي الترسيمات. والترسيمة هي: «تعميم حيوي وفعال للصور، تؤسس للوقوعية[75] (factivité)

---

(73) Durand, *Les Structures*, p. 38.

(74) Ibid., p. 61.

(75) الوقوعية تشير عند هايدغر إلى خاصية كينونة وجودنا (الوجود هنا «دازاين» (Dasein)) من حيث إنه هكذا الآن، انطلاقًا من ذواتنا، وإنه هنا، في نوع من التعبير عن طبعه الخصوصي الحميم بالنسبة إلى خاصية أنه كائن موجود... فهو اسم معنى أو اسم جوهر. وهناك من يترجمها «واقعانية»، وقد فضّلت استخدام ترجمة مشير عون «وقوعية». كما أن اللاجوهرانية هي من ترجمة مشير عون أيضًا فاقتضت الإشارة إلى ذلك. (المترجم)

واللاجوهرانية (non-substantivité) العامة للمخيال»[76]. الحركات الانعكاسية التي تتميّز عبر ترسيمات متعددة، والتي هي عناصر مجردة، تتجوهر [يصير لها مادة وجسم أو معنى] ضمن نماذج أصلية، هي صور ثابتة وعمومية في الثقافات: «يوجد ثبات كبير في النماذج الأصلية، وهكذا تتوافق ترسيمات الصعود دائمًا مع النماذج الأصلية للذروة، للمسؤول، للقائد الملهم، بينما تتجوهر ترسيمات التقسيم في ثوابت أنموذجية أصلية مثل السيف وطقوس التعميد ...إلخ، فتعطي ترسيمة النزول أنموذج التجويف، الليل، و«غوليفر» ...إلخ، وتحدث ترسيمة الارتخاء [الضمور والذبول] كل نماذج الحضن والحميمية. وما يميّز تحديدًا الأنموذج الأصلي عن الرمز البسيط، يكمن عمومًا في فقدانه التناقض أو ازدواج المعنى، وكونيته الثابتة، وملاءمته الترسيمة: العجلة مثلًا هي الأنموذج الأوضح للترسيمة الدائرية، وذلك لعدم وجود دلالة ممكنة أخرى، بينما لا تمثل الأفعى إلا رمزًا للدورة، وهي رمز متعدد المعنى والغرض إلى حد بعيد»[77]. الرموز تشكّل «خصوصيات ثقافية للنماذج الأصلية: السهم أو الطائرة هي رموز محددة ثقافيًا تنضوي إلى ترسيمة الصعود والأنموذج الأصلي عن السماء، وهاتان الترسيمتان والأنموذج الأصلي ثابتتان ولا تخضعان لتغيّر الثقافات»[78]. إذًا، فالنماذج الأصلية تُترجم إلى صور - رموز مختلفة بحسب الثقافة، وتكون ترسيمات مختلفة متضمنة في هذا: الخصوصية الابتدائية للرمز هي ملكة امتلاك معانٍ مختلفة «مُبهَمة وحَدِّية». هكذا، تتكوّن الرموز في كنف ترسيمة ما من سردية تهب الأسطورةَ الحياةَ، وهنا تظهر الأهمية القصوى للترسيمات؛ فهي «عقود ضابطة للتمثلات المخيالية تكون متميزة جدًا وثابتة نسبيًا، تجتمع حول ترسيمة ابتدائية أولية سنسميها البِنْية»[79]. وتنتظم البنيات هي الأخرى حول عقود أخرى أوسع، هي أنظمة الصورة: البنية هي «شكل قابل للتحول،

(76) Ibid.

(77) Ibid., p. 63.

(78) Godinho, p. 142.

(79) Durand, *Les Structures*, p. 65.

يؤدي دور العقد الدافع إلى كل اجتماع للصور، وقابلة هي ذاتها للاجتماع ضمن بِنْيات أكثر شمولًا وهو ما يسمى النظام»[80] (régime). هذا التصنيف المعقّد كله يفترض دائمًا نوعًا من الحيوية التحويلية التي تجري على مستوى البنية، والتي تجعل حقل المخيال قابلًا للتغير والتبدّل ضمن سياق التاريخ الثقافي. إلا أن الجوهر الأنموذجي الأصلي للأنظمة والبِنى يجعلها نسبيًا مستقلة ذاتيًا عن التغيرات التاريخية - الاجتماعية، وهذه الخاصية هي التي تمنح المخيالَ إمكان فلسفة عبر بناء تصنيفية نماذج أصلية وتوصيف طريقة عملها. ميّز جيلبير دوران بين نظامين أساسيين هما النظام النهاري والنظام الليلي؛ فالنظام النهاري يتضمن صورًا مشتقة من هيمنة الموضع وترسيماته، وهكذا فإن البِنى تكون من نمط «فصامي الشكل» (انفصال، نزعة هندسية، أطروحة نقيضة سجالية). في المقابل، يتضمن النظام الليلي صورًا مشتقة من الهيمنة الهضمية [التغذية] والهيمنة الوصلية [الجماع أو التسافد]، كل واحدة مع ترسيماتها، وفي هذه الحال تكون البِنى على نوعين: فمع الهيمنة الهضمية تكون من النمط «الصوفي» (صور الحميمية)، بينما مع الهيمنة الوصلية هي من النمط التركيبي (صور الدورة). في وقت لاحق، سيعترف دوران[81] بالبنيات التركيبية كنظام مستقل ذاتيًا.

تتركب القصة الأسطورية من ثلاثة عناصر ممكنة الاكتشاف: ترسيمة، أنموذج أصلي، رمز. والعنصران الأولان ثابتان بينما الرموز مثل الأساطير تتغير خلال التاريخ. الأسطورة كلٌّ حَرَكي يتم من خلاله تحيين التاريخ في أعمال المبدعين: إن تغير حساسية مجتمع ما يتجلى في أساطيره التي تشكل غذاء للمجتمع نفسه لا يمكنه الاستغناء عنها، وذلك لكونها عناصر أنثروبولوجية مؤسسة على المستويين الفردي والاجتماعي: «أي عمل فني، أي مؤلِّف، أي عصر - أو في الأقل «لحظة» من لحظات عصر ما - هي «مهجوسة» (بحسب عبارة شارل مورون) بشكل ظاهر أو خفي، تستبد بها

(80) Ibid., p. 66.

(81) للمقارنة يُنظر: Durand, *Introduction à la mythodologie.*

أسطورة (أو أساطير) تعيد الاعتبار بصورة إشكالية إلى طموحاتها ورغباتها، مخاوفها وهواجسها...»[82]. إن فترة الحياة والقدرة الإنتاجية لأسطورة ما على المستوى الاجتماعي هي **حوضها الدلالي**[83]. وبنية الحوض تتكون من ست مراحل، استعار دوران تسميتها من مجرى مياه النهر: «الانسيالات، توزع المياه، تلاقي المجاري، تسمية النهر، تأهيل الضفاف، نضوب الدلتا»[84]. وكل مرحلة لها فعالية خاصة بها: الأولى تتعلق بالانسيالات التي تشير إلى جملة التيارات داخل وسط ثقافي: فهي قد تكون إما انبعاثات من الحوض الدلالي ذاته الذي كان فاعلًا في الماضي، وإما اختمارات جديدة ناجمة عن أحداث تاريخية، كالحروب أو ظواهر ذات أهمية كبرى على المستوى التاريخي - السياسي ...إلخ. المرحلة الثانية التي هي توزُّع المياه تشير إلى الفترة التي تفترق فيها التيارات ليندرج كل واحد منها في مجراه الخاص معيّنًا حدوده، وهنا يبدأ الصراع بين التيارات وتحدث المواجهة بين مختلف أنظمة المخيال. وكما أن النهر يحتاج إلى روافد تغذيه بالمياه، يحتاج التيار الثقافي إلى اعتراف من السلطات المؤسسية: تلك هي مرحلة تلاقي المجاري. وبذلك يحصل الحوض الدلالي على اسم: في المرحلة الرابعة تَمنح شخصية ما، سواء أكانت حقيقية أم متخيلة، اسمها للأسطورة التي تكون في طور التشكل، وتمنحها بذلك خاصية مميِّزة. أما عن تأهيل الضفاف، فهي نظريات تتدخل لإعطاء دلالة نسقية للحوض بأن نخصَّه بهيئة مستقلة، وكذا المبالغة أحيانًا في بعض السمات. هذه الخطوات كلها تصل في النهاية إلى مرحلة التفرعات: جفاف النهر يفسح في المجال لتيارات أخرى تجرفه وتحرفه. وخلال المرحلة الأخيرة، فإن مصادر المنابع أو ولادة حوض دلالي آخر غالبًا ما تكون جاهزة مسبقًا. يمكن أن تتخذ الأسطورة ثلاثة أشكال من التفرعات: **أولًا** قدرتها على إعادة الانبناء بالكامل (in toto)

(82) G. Durand, cité dans: Godinho, p. 145.

(83) للمقارنة يُنظر: Durand, *L'Imaginaire.*

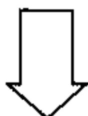
للمقارنة يُنظر أيضًا: Durand, *Introduction à la mythodologie.*

(84) Durand, *Introduction à la mythodologie*, pp. 89-90.

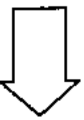
ضمن سياق مغاير؛ **ثانيًا** إمكان تضخم عنصر واحد فيها؛ **ثالثًا** إمكان مآلها إلى مجاهل النسيان.

بهدف التبسيط، تبين هذه الترسيمة مراحل الحوض الدلالي.

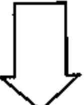
الانسيالات: تنشأ تيارات ضمن محيط ثقافي



توزع المياه: يأخذ كل تيار مجرًى خاصًّا به

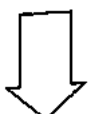


تلاقي المجاري: حيازة التيار الاعتراف من السلطات المؤسسية



تسمية النهر: شخصية حقيقية أو خيالية تمنح التيارَ اسمَها

تأهيل الضفاف: نظريات تعطي الحوضَ الدلاليَّ الإطارَ النسقيَّ



نضوب الدلتا: يمكن أن يأخذ الحوض ثلاثة تفرعات

إعادة الانبناء ضمن سياق جديد | تضخم أحد العناصر | النسيان

حول الحوض الدلالي، توجد كل حركية النشاط الاجتماعي التي تنتج الميكانيزمات التي وصفناها: من البدهي أن الخطاب الأسطوري قابل لأن يكون مهيكِلًا (مؤسِسًا هيكلًا أو بنية) ويكون في الوقت ذاته مهيكَلًا بواسطة

الاجتماعي. إن مسار ميلاد أسطورة ما وامتلاءها وتشبعها تحصل، بحسب دوران، داخل الظواهر الثقافية الأكبر وذات الأمد المعمّر، والتي تشكّل على نحو ما أحواضًا دلالية «مُحيطية». ولتقديم مثل، يتحدث دوران عن الفكر «الفاوستي» في الغرب الذي كان الخط الأحمر لتيارات ثقافية كثيرة خلال قرون، والذي يمكن أن نجد جذوره في نبوءة/ توقع القِس القروسطي يواكيم الفلوري (Joachim de Flore) حين نشر الفكرة الغائية عن زمن آتٍ، يكون متممًا الزمن الحالي. طبّق دوران ترسيمة الحوض الدلالي على التيار الثقافي الفرنسيسكاني المسمى «نزعة الأمثلة»[85] (exemplarisme) مع إعادة تقويم طبيعة دوره في الفن، وانبعاثه في القرن الثامن عشر مع ما قبل الرومانسية والرومانسية[86]، بعد ذلك طبق المؤلف الترسيمة نفسها على الانبعاث الثاني لهذا الحوض الدلالي وهو المتعلق بالنظريات حول المخيال[87]. المرحلة التأسيسية لهذا الحوض هي التي تبدأ من عام 1867 إلى الحرب العالمية الأولى: المخيال كان مؤثرًا أثناء هذه المرحلة وكان وضعيًا، وعرف أزمة من خلال «الانسيالات» الرمزية والمتأخرة (الحنين إلى الصورة). المرحلة الثانية التي تمتد من عام 1939 إلى عام 1944 كانت فترة لـ «توزّع المياه» في السوريالية والثورة المعرفية في العلوم، كما كانت الفترة ما بين عامي 1938 و1944 زمنًا لـ «تلاقي المجاري» بين تقنيات الصورة ومنظري الروح العلمية الجديدة. أما زمن «تسمية النهر» فكان من دون شك فترة ميلاد التحليل النفسي و«أسطورة» فرويد. ومنذ خمسينيات القرن العشرين، وبشكل أكثر حدة في الستينيات منه وإلى اليوم، انطلقت مرحلة «تأهيل الضفاف» بواسطة الفلاسفة الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين الذين منحوا الصورةَ والمخيالَ القدرة الكشفية التي كانوا قد ضايقوها في ماضيه. نستطيع الافتراض أنه كان يوجد سابقًا، داخل حقل الدراسات حول المخيال،

(85) هي مقاربة فلسفية تقوم على أن ترى أن كل حقيقة مادية هي تجسد وحاضرية ورمز لحقيقة ميتافيزيقية. فهي إذًا فلسفة تدعو إلى اعتبار الصفة الأنموذجية للحياة بشموليتها. وهي عقيدة تقول إن الله هو الأنموذج الأصلي لكل شيء. وجذر الكلمة من اللاتينية «exmplen» وتعني ما يكون أنموذجًا في تحقيق أمر أو فعل ...إلخ. (المترجم)

(86) Durand, *Introduction à la mythodologie*, pp. 93-122.

(87) Ibid., pp. 122-124.

حتى إذا أمكننا انتظار نتائج أكثر سعة، انفصالات استبقت ما سيكون عليه الحوض الدلالي للقرن الحادي والعشرين. إن انبثاقات حوض ما، في إطار العمليات الثقافية، ليست مجرد إعادات متكررة، لكنها تفترض ميلادًا ناجحًا لأساطير تتطور وتثرى من الإعادة بما يقحم فكرة التقدمين الثقافي والاجتماعي عند دوران. إن حوضًا دلاليًا يمتد من 140 إلى 180 عامًا قد ينضب سواء بسبب تشعبات داخلية أو بسبب تدخّل خمائر إبداعية، لكن لا وجود لأي فناء نهائي، وذلك لأن عناصر للأسطورة تبقى حية في «الذاكرة الجماعية»[88]. التاريخ الثقافي هو إذًا عبارة عن علاقة متبادلة بين الدوام والتغيّر، هذا ما يفسر «كيف يمكن أن نقوم بعمليتين في آن واحد، أن نفهم بمعنى أن يتم تعريف ثقافة أو لحظة ثقافية، أو «مرحلة»، بالثقافة ذاتها وبزمن الدارس نفسه؛ أن نميّز بما يجعلنا نستطيع تحديدًا إفراد موضوع ثقافي ما»[89].

ربطًا بمفهوم الحوض الدلالي، طوّر دوران مفهوم «الموضعية السوسيو-ثقافية (topique socioculturelle)»[90]، ويعني به ترسيمة الأماكن التي يتمفصل عليها مخيال مرحلة تاريخية ما. هناك ثلاثة مستويات دلالية لمرحلة تاريخية ما: أولًا، «المستوى المؤسِّس» المتعلق باللاوعي الجمعي، «الهُو» الاجتماعي القابل أن يشكل مادة دراسة للباحث في علم الأساطير. ثم «المستوى الفاعلي» (actantiel) المتعلق بـ «الأنا» الاجتماعي حيث تتم مسرحة اللحظات التأسيسية في اللعبة الاجتماعية (مافيزولي)، القابلة أن يدرسها علم النفس الاجتماعي وعلم اجتماع العلاقات. أخيرًا، «المستوى العقلاني» (le niveau nationnel) لـ «الأنا الأعلى» المتعلق بصوغ المفاهيم، التشفير المؤسسي، والتأملات البيداغوجية. هذا المكان الأخير للموضعية هو تقليديًا الحقل المفضّل للبحث السوسيولوجي الذي يركّز على التحليل المؤسسي والإحصاء ذي النزوع الشمولي. من المفضل أن تنفتح السوسيولوجيا على دراسة الأساطير المؤثرة في المجتمع، والمخيال الاجتماعي الذي هو القاعدة

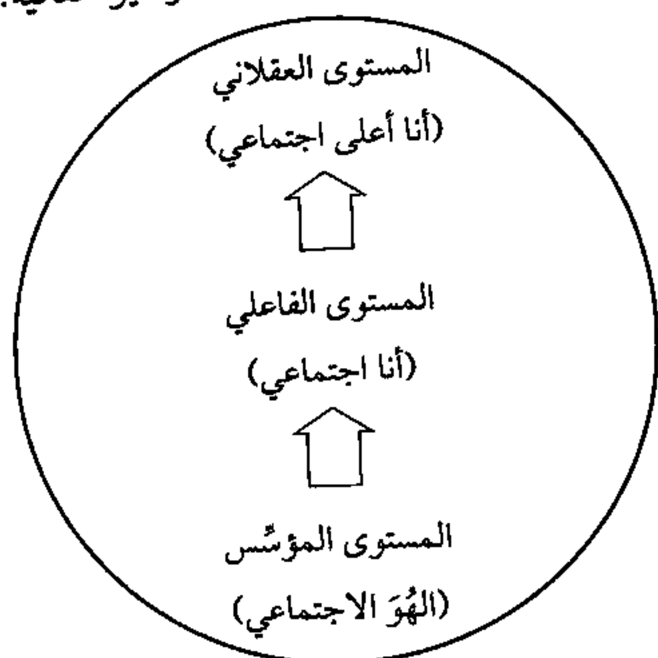
(88) Ibid., p. 135.

(89) Ibid., p. 136.

(90) Ibid., p. 139-162.

لما هو شامل، وأيضًا للأحداث المجهرية في الحياة اليومية التي يمكن أن تكشف عن الآليات الرمزية للحياة الجماعية.

للتبسيط، هذه ترسيمة توضح الموضعية السوسيو-ثقافية.

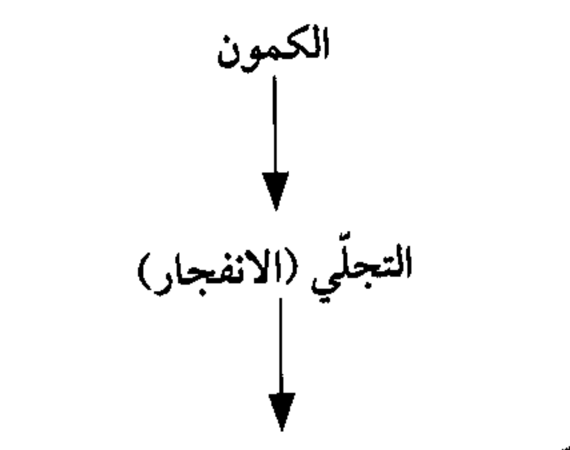


يرتبط تحليل العناصر الأسطورية في الأعمال الثقافية، خصوصًا الأدبية منها، بما سماه دوران **النقد الأسطوري** (mythocritique)، حيث يصبح الأنثروبولوجي ناقدًا أدبيًا أيضًا. لكن إمكانات دراسة المخيال واسعة؛ فالنصوص تتفاعل بشكل طبيعي مع السياقات، لذلك يمكن التحليل أن يمتد إلى المجتمع، إلى الصور والرموز التي تكون فاعلة على مستوى أكثر أهمية: النقد الأسطوري يصبح **تحليلًا للأساطير** (mythanalyse)، والمفاهيم التي يستخدمها تحليل الأساطير تقوم على اعتبار ميلاد أسطورة ما وتطورها (mythogenèse)، أفولها ونهايتها[91]. الأسطورة تعرف مرحلة **كمون** (latence) تتطابق مع المرحلة الأولى لتطور الحوض الدلالي، تليها مرحلة المتجلي (manifesté) الذي يعلن عن اسمه وهويته حتى ينسى أصله الأسطوري ويصير متماهيًا مع التاريخ. في هذا الإطار، فإن اللحظة المفتاحية هي **الانفجار** (explosion)، أي ذروة العملية، عندما تكون الأسطورة «على الموضة».

(91) Ibid., pp. 167-186.

في المقابل، يتغيّر تأثير أسطورة منفجرة بحسب القطاعات المختلفة في المجتمع: وهذا معنى الجلال النسبي (grandeur relative) للأسطورة (جسامتها وعظمتها). ويحدث غالبًا أن بفضل المجموعات الهامشية في المجتمع، تخترق الأساطير التجديدية الأساطير السائدة وتغيرها، فالأسطورة إذًا هي مشغّل اجتماعي (opérateur social). في النهاية، يمكن أن نعزو أفول أسطورة ما إلى العوامل عدة. بداية، يمكن أن تتحرّف من خلال تطور هيمنة أحد أجزائها الصغرى (mythème) (**البدعة** (hérésie))؛ بعد ذلك، يمكن أن تتعرض الأسطورة الرئيسة للانقسام (**الانشقاق** (schisme))؛ وأخيرًا، فإن الأسطورة وهي تبحث في مرحلة كمونها عن اسم لها يمكن أن تقع في الخطأ وتنتحل اسمًا مزيفًا (**التنكّر** (travesti)).

تبيّن الترسيمة سيرورة الأسطورة منذ تكونها إلى أفولها، مع تضمينها مفهوم الحوض الدلالي:



البدعة: تطور تسلّطي لأحد الأجزاء الصغرى من الأسطورة

الانشقاق: انقسام الأسطورة الموجِّهة

التنكّر: تنتحل الأسطورة اسمًا مزيفًا

يجب أيضًا اعتبار مفهومين آخرين يشيران إلى علاقة الأسطورة بالمجتمع، وهي المسافة حيال الواقع (distance au réel) والقوة الإشكالية (force problématique). في المفهوم الأول، يمكن أن تتخذ الأسطورة مسافة تبتعد أو تقترب بالنسبة إلى ما هو قابل أو ممكن أن يكون واقعيًا. في المفهوم الثاني، يمكن أن تتخذ الأسطورة موقعًا أكثر أو أقل فاعلية من أجل التأثير في البحث العلمي وتوجيهه. وبإضافتنا المفاهيم الموصوفة على الترسيمة الموصوفة، نصل إلى بناء «رسم أسطوري» (mythogramme)، أي ترسيمة توضح حياة

أسطورة ما وعلاقتها بالواقع. غير أن هذا البناء كله ليس وحيد الدلالة ولانهائيًا، لكنه حيوي ومفتوح وقابل للتغييرات عبر مسار البحث.

يدقق دوران في أن التمييز على المستوى المنهجي بين النقد الأسطوري والتحليل الأسطوري لا يترجم في الفصل النظري للحظات الإنتاج والتلقي. إن حقل الدراسات حول المخيال، وزيادة على كونه واسعًا ومتعدد الاختصاص، يعود إلى داخل جهاز منهجي موحّد، هو منهج علم الأساطير. وفي أثر النقد الأسطوري، قام دوران بدراسة نقدية أدبية، نُشرت في عام 1961: **الأُبّهة الأسطورية لـ «دير بارما»، البِنى المجازية للقصة الستاندالية** (*Le décor mythique de «La Chartreuse de Parme». Les structures figuratives du roman stendhalien*). وفي عام 1966، أُسس أول مركز للدراسات المخيالية[92]، قدّم أبحاثًا في النقد الأدبي بحسب أنموذج النقد الأسطوري، والذي سيكون المثل لمراكز أخرى كثيرة على المستوى الدولي. من جانب التحليل الأسطوري، نجد أعمالًا لسوسيولوجيين، مثل ميشيل مافيزولي، يسندون دورًا من الدرجة الأولى إلى المكوّن الأسطوري في العلاقات الاجتماعية وفي الحياة اليومية. هذه الأعمال، وبالاستعانة أيضًا بتحليلات من نوع النقد الأسطوري، ناقَضَت التاريخانية الخطية، من أجل تأكيد رؤية كلية ونسقية للتراث الأسطوري التاريخي للمجتمع.

إن الجهاز النظري والمنهجي الذي وصفناه هنا، خصوصًا تصنيف البنى الأنثروبولوجية للمخيال، يعود إلى ستينيات القرن العشرين، وهو اليوم يبدو

---

(92) «تاريخ تطور هذا الحقل العلمي في الجامعة الفرنسية لا ينفصل عن تأسيس أول مركز أبحاث عن المخيال في جامعة غرونوبل - فرع شامبيري (antenne de Chambéry) وذلك من ل. سيلييه (Cellier) وب. دوشان (Deschamps)، وج. دوران في عام 1966. هذه الرابطة سمحت باللقاء في ندوات ومؤتمرات راقية، لممثلين من مختلف الاختصاصات (الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع، علم النفس، علم النفس المرضي، الأدب والفلسفة)، حول الفرضيات المقترحة من جيلبير دوران، خصوصًا في كتابه **البنى الأنثروبولوجية للمخيال**. يُنظر: J.-J. Wunenburger, «Panorama de la recherche,» dans: Thomas (sous la dir.), p. 313.

من أجل إلقاء نظرة على جميع المراكز البحثية التي طورت نظرية المخيال على المستوى العالمي، ومنها مركز البحث في اليومي والراهن (CEAQ) الذي يشرف عليه ميشيل مافيزولي، يُنظر: Ibid., pp. 313-316

حديث العهد. والبنيوية كتيار فكري أصبحت اليوم موضع تساؤل بما يمكن أن يمس أيضًا بنيوية جيلبير دوران. غير أن دوران يبقى رائدًا للدراسات حول الصورة، ومن الضروري الاطلاع على فكره وأعماله، خصوصًا الأخيرة منها التي راجع فيها مؤلفاته القديمة. تسعى البنيوية المجازية عند دوران إلى الكشف عن ثابتية النماذج الأصلية للبنى، لكنه أيضًا يؤكد السمة الحركية «التي تخلقها منطَقة هذه الثابتية ومسرَحتها ضمن النص والمجتمع»[93]. يواصل باحثون كثر اليوم دراسة أعمال جيلبير دوران ويطورون موضوعاته وإشاراته المنهجية في حقل البحث الأنثروبولوجي والسوسيولوجي.

المخيال وعلم الاجتماع

تتلاقى نظريات المخيال، خصوصًا بفضل مساهمات جيلبير دوران، مع حقول الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية وكذا علم الاجتماع، من دون أن تشكل فرعًا متخصصًا جديدًا في علم الاجتماع إلى جانب التخصصات «الكلاسيكية» كعلم الاجتماع الحضري، السياسي أو الديني. جاء الإعلان عن علم اجتماع المخيال في البداية كوجهة نظر مختلفة وكجهاز نظري منهجي جديد يمكنه تغذية الأجهزة الأخرى. كذلك أنتجت المقاربة المخيالية إعادة تأهيل علمي صريح لكل ما يتعلق بالحياة اليومية، والعلاقات الاجتماعية ومختلف مظاهر «الوجود معًا» البسيط (مافيزولي). تُعدّ الأحداث المجهرية اليومية جوهر الحياة في المجتمع والميدان الذي يتجذر فيه المخيال وموروث الصور الأسطورية، مع أن تلك الأحداث عناصر مهملة زمنًا طويلًا من الماكروسوسيولوجيا التي تعنى بدراسة المنظمات والمؤسسات وظواهرها الكبرى. وعلى المستوى الإبيستيمولوجي، جرى الاعتراف بدور الصورة بوصفها مشغِّلًا في العمليات الاجتماعية، وعنصرًا يشارك في «البناء الاجتماعي للواقع» (برغر ولوكمان (Berger et Luckmann))[94].

(93) Godinho, p. 148.

(94) P. Tacussel et J.-B. Renard, «Imaginaire et sociologie,» dans: Thomas (sous la dir.), pp. 273-278.

في بداياتها، كانت السوسيولوجيا وريثة الفكر الوضعي الكونتي الذي سيطر في لحظة تثبيتها كعلم مستقل في النصف الأول من القرن التاسع عشر. لكن، لم يضع أيٌّ من كبار علماء اجتماع القرن التاسع عشر مسألة التمثلات الجماعية موضع تساؤل. وأكد إميل دوركهايم بطريقة حاسمة أن الوقائع الاجتماعية يجب أن تعالج بوصفها أشياء، ومن ثم فلا يمكن الشك في نزعته الوضعية، خصوصًا من وجهة النظر المنهجية. إلا أن مؤلف كتاب **الأشكال الأولية للحياة الدينية** أقر باستقلالية التمثلات الاجتماعية التي هي في أساس كل مجتمع، «لأن المجتمع ليس مكونًا من مجموعة أفراد يشكلونه فحسب، والأرض التي يشغلها هؤلاء الأفراد، والأشياء التي يستعملونها والحركات التي يقومون بها، لكنه متشكل أولًا بالفكرة التي يحملها عن نفسه»[95]. إن الكيان اللامادي المتولّد من المجتمع، والذي ينعكس على ذاته لتعزيز الحياة الاجتماعية، هو «الوعي الجماعي»[96]؛ إنه نتاج «تركيب فذ نسيج وحده من ضمائر وعي خصوصية. وينتج من هذا التركيب تخريج عالم كامل من الأحاسيس والأفكار والصور التي تكون خاضعة وبمجرد ولادتها لقوانين خاصة بها، فتأخذ تسميتها، تتصارع، تنصهر، تتجزّأ، وتتكاثر من دون أن تكون هذه التراكيب مطلوبة أو مفروضة بشكل مباشر بواسطة الظرف الواقعي الكامن... والحياة إن حملناها على ما سبق، نراها تتمتع باستقلالية كبيرة إلى حد ما، تكفيها كي تؤدي دورها أحيانًا في شكل ظهورات من غير هدف ولا منفعة ترتجى، إنما فقط بغية إثبات الذات. ولقد بيّنّا بالتحديد أنه غالبًا ما يكون الأمر حالة من النشاط الطقسي والفكر الأسطوري»[97]. يتكشف المخيال أو الوعي الجماعي إذًا على أنه نسق مستقل يقف في أساس التجربة الدينية «التي هي تجربة خصوصية ليست قيمتها البرهانية، بمعنى من المعاني، أدنى

(95) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Le Livre de Poche, 1991), p. 703.

(96) M. Maffesoli, *La Contemplation du monde, figures du style communautaire* (Paris: Grasset, 1993), pp. 148-149.

(97) Durkheim, pp. 704-705.

من التجارب العلمية، على الرغم من اختلافهما»[98]. إن المخيال الجماعي هو أيضًا حقيقة «واقعية» تمامًا مثل تلك التي تدرسها العلوم الفيزيائية، أو بالأحرى إن «الفكر العلمي ليس سوى شكل أكثر اكتمالًا للفكر الديني»[99]. بهذا المعنى، فإن دوركهايم هو رائد الأفكار المفتاحية لنظرية المخيال؛ ومن جهة أخرى، يبدو أن دوركهايم يرجع إلى مفهوم الأنموذج الأصلي عندما يؤكد «أنه يوجد إذًا في الدين شيء أزلي سرمدي مقدَّر له أن يستمر إلى ما بعد جميع الأشكال الخصوصية التي اتخذها الفكر الديني تباعًا»[100]. لم يستعمل السوسيولوجي الفرنسي البتة كلمة «مخيال» و«صورة» بحسب المعنى البنيوي الذي اتخذته الكلمتان في ما بعد، لكنه في تحليل الفكر الديني الذي هو من جهة أخرى الفكر الأسطوري، تظهر عناصر ذات دلالة: وجود نسق من الصور يحكم الوعي والحياة الجماعية، وهذا النسق مكوَّن من ثوابت تتحول إلى رموز في مختلف الثقافات، وهو لا يتعارض خصوصًا مع العلم، لكنه متضمَّن فيه. كذلك، يسلّم تحليل دوركهايم أن الاجتماعي يشكل جوهر الظاهرة الدينية، بمعنى أن الحقيقة الدينية هي الأنموذج المعياري/ البراديغم للواقع الاجتماعي: المجتمع هو انبثاق من الوعي الجماعي.

هذا تأويل «شجاع» للمفكر الكلاسيكي، والذي كان جزءًا من النقاش الجاري في المشهد السوسيولوجي الفرنسي القائم على الطبيعة الصرف للوضعية الدوركهايمية التي حصلت مساءلتها من دراسات حديثة جددت المقاربات عن دوركهايم.

أبدت السوسيولوجيا الألمانية نهاية القرن التاسع عشر، وتحت تأثير فينومنولوجيا هوسرل، نزوعًا إلى «الليونة المنهجية»[101] مقارنة بنظيرتها الفرنسية، مبتعدة من هيمنة العلموية الوضعية من أجل «دراسة حقيقة

(98) Ibid., p. 695.

(99) Ibid., p. 713.

(100) Ibid., p. 709.

(101) Tacussel et Renard, p. 274.

الموضوعات المعيشة، قيَمَها ومقاصدها»[102]، وذلك بانجذاب بيّن إلى المظهر اللاعقلاني والعاطفي للحياة الاجتماعية. وضمن هذا السياق، يمكننا وصف خصائص فكر ماكس فيبر. فبحسب السوسيولوجي الألماني، فإن رابطًا صارمًا يوجد بين الدين والفن، وهو المتعلق بالحقل «اللاعقلاني» وبالمتعالي، يسبق النزعة الفكرية العقلانية في الغرب[103]. في تحليل فيبر للسلطة الكاريزمية وللجماعة العاطفية[104]، كان البدهي أن يمنح دورًا مركزيًا لقدرات اللاعقلاني في اقتحام الحياة اليومية من أجل شرعنة سلطة تستدعي اللاوعي الجماعي. ويفصح فيبر عن ذلك بوضوح؛ العقلانية تعمل من الخارج، بينما «قد تكون الكاريزما تغييرًا من الداخل»[105]. الأفكار العقلانية نشعر بها ونتابعها كشيء من الخارج، بينما المقدّس هو شيء يندرج في قرارة أعضاء الجماعة. اهتم فيبر أيضًا بالنظريات حول الأصل العاطفي المشترك للأفكار كلها: «إذا تبنينا وجهة النظر (التي صارت حاليًا مقبولة وفي جانب كبير منها مُبرهَنَة في كل حال) التي تقول إن المضامين العاطفية تشكل العنصر البدئي (الأولي) الوحيد، بحيث إن الأفكار لا تكون عندئذ إلا انبثاقات ثانوية، فإنه يمكننا أن نحاول اعتبار أولوية الروابط «السيكولوجية» على نظيرتها «العقلانية» بوصفها العلاقة السببية الحتمية الوحيدة، وتظهر النظريات العقلانية حينئذ تجليات بسيطة لنظيرتها السيكولوجية. على أن هذا القول يعني أننا نذهب بعيدًا (بالنسبة إلى الوقائع)»[106]. لقد نُفِي اللاعقلاني في الحياة البشرية بطريقة حددتها عملية فك السحر عن العالم، من خلال حرمان الإنسان من الإشباع العاطفي لشعوره الديني الحقيقي: «أينما حققت المعرفة الإمبيريقية العقلانية، وبطريقة منهجية، عملية فك السحر عن العالم وتحوله إلى آلية سببية، تجلى بشكل نهائي التوتر

---

(102) Ibid.

(103) Ibid., p. 274.

للمقارنة يُنظر أيضًا: M. Weber, *Économie et société/2, L'organisation et les puissances de la société dand leur rapport avec l'économie* (Paris: Plon, 1995), pp. 380-383.

(104) M. Weber, *Économie et société/1, Les catégorie de la sociologie* (Paris: Plon, 1995), pp. 320-336.

(105) Ibid., p. 325.

(106) M. Weber, *Sociologie des religions* (Paris: Gallimard, 1996), p. 357.

مع ادعاءات المسلّمة الأخلاقية التي تقول إن الكون ينظمه الله [...] التفكّر الإمبيريقي في العالم خصوصًا ذلك الذي يحمل خلفيات رياضية، يرفض مبدئيًا كل تفكّر يبحث بصفة عامة عن 'معنى' لما يطرأ ويستجد في العالم»[107].

احتل جورج زيمل (Georg Simmel)، وهو أيضًا سوسيولوجي معاصر لماكس فيبر، مكانة ريادية في الفكر السوسيولوجي، خصوصًا في ما يتعلق بأهمية «الذاتية، والعواطف، والانفعالية في العلاقات الاجتماعية»[108]. أقام فيبر مع المفهوم الأثير لديه عن **تعددية القيم**، برفقة زيمل، أسس سوسيولوجيا «نسبية» تستطيع وحدها أن تمنح الصورةَ وظيفة كشفية لتحليل المجتمع. يؤكد زيمل أن جميع الظواهر الاجتماعية، وحتى علوم الطبيعة، لها أصل سيكولوجي مشترك متعلّق بدائرة الروح أو الغيب. ودراسة هذه الظواهر لا تتطلب الاستعانة المنهجية بالسيكولوجيا، وهي لن تتحول إلى دراسة للعمليات السيكولوجية، وإنما هي دراسة كيف تتجلى هذه الظواهر في **أشكال العلاقة** بين البشر[109]. إلا أن النشاط السيكولوجي هو محور حامل للسلوك الاجتماعي، إلى حد أن زيمل يؤكد استقلالية وظيفة التخيل: «[...] خيالنا [...] ليس في إمكان أي حقيقة واقعية أن تعوّضنا هذه الخسارة، لأن الأمر يتعلّق هنا **بنشاط ذاتي**، لا يمكن استبداله في الأمد البعيد بالتمتّع والرضا الطوعي»[110]. ضمن هذه المقاربة يؤكد زيمل أن العاطفة، وكل ما يتعلق بها، تسبق النشاط العقلي والمنطقي؛ ففي التعريف الذي يضعه زيمل لمفهوم «العاطفة»، من السهل الاعتراف بالنشاط التخيّلي للإنسان: «إذا ما كان المعطى الأساس هو التتابع الوراثي والنسقي للظواهر النفسية، فإنه ومن دون شك ستكون العاطفة (وليس جميع العواطف طبعًا) هي المستوى الابتدائي، وبشكل عام أساسية بالنسبة إلى الفكر»[111].

(107) Ibid., p. 448.

(108) Tacussel et Renard, p. 274.

(109) G. Simmel, *Sociologie et épistémologie* (Paris: PUF, 1981), p. 165.

(110) G. Simmel, *Sociologie, études sur les formes de la socialisation* (Paris: PUF, 1999), p. 365.

(111) Simmel, *Sociologie et épistémologie*, p. 115.

بالمنظور نفسه، يرتبط زيمل بالنظريات عن المخيال، خصوصًا في ما يتعلق بمفهوم «الشكل» ووظيفته الكشفية. هدف علم الاجتماع هو تحليل أشكال العلاقات الاجتماعية التي هي مستقلّة عن المضامين التي تحملها في مختلف أوضاع الحياة التاريخية - الاجتماعية. يمثل الشكل «الرابطة الضرورية... بين التجربة وجوهر الأشياء، بين المعيش الاجتماعي والتمثلات القائمة تجاه ذلك المعيش»[112]. الأشكال يمكن أن تقارب النماذج الأصلية، بمعنى أنها ثابتيات (لاتغيّرية)، ثوابت تُترجَم في «وضعيات معتادة»[113]. ووفق ما يشير ميشيل مافيزولي، فإن شكلانية[114] (formisme) جورج زيمل يمكن أن تخفف من «صرامة البنيوية» لأنه مع «احتفاظه بمقاربته السديدة عن الثابتية، فإنه يمكنه افتكاك الهشاشة والتيارات الحيوية في الواقع المعيش»[115]. هكذا «وبعد قرون عدة، من معاداة الصور، كانت الاستعانة بإبيستيمولوجيا «الشكل» (forme) مناسبة للغاية لإعادة الاعتبار أكثر فأكثر إلى اجتماعيةٍ (socialité) ما فتئت تتهيكل بوساطة الصورة»[116]. طابق مافيزولي بين مفهوم الشكل الزيملي ومفاهيم **النماذج الأصلية** (archétypes) و**الخصائص الأساسية** (caractères essentiels) عند دوركهايم، و**الأنموذج المثالي** (idéal type) عند فيبر، و**الرواسب** (résidus) عند

(112) M. Maffesoli, «Simmel et le formisme», dans: Thomas (sous la dir.), p. 105.

(113) Ibid.

(114) المصطلح صاغه ميشيل مافيزولي، من أجل تمييز مفهوم زيمل «Formal Soziologie» عن المفهوم الصارم للشكلانية.

للمقارنة يُنظر: Ibid., p. 105, note I.

ترجم مافيزولي مفهوم زيمل بطريقة مختلفة عن ترجمة جوليان فروند الذي ترجمها إلى الإنكليزية بـ «formal» أي سوسيولوجيا شكلانية، وأراد مافيزولي تمييز المفهوم من مجرد الشكلانية الجافة فاقترح formisme. لكن في الثقافة الغربية هناك تيار فني في أشكال التعبير التصويري عُرف باسم التصويرية (formisme) وُلد في بولندا في عام 1917 كردة فعل على الفن الرسمي واستمر تأثيره حتى الحرب العالمية الثانية. وكانت لهذا التيار نشاطات بارزة في فترة ما بين الحربين من معارض ومسرحيات وأفلام وفلسفات ونظريات، خصوصًا عبر مجلتهم *Formisci: les Formistes* وكان أسلوبهم مزيجًا من المدرسة التكعيبية (Cubisme) والمدرسة التعبيرية (Expressionnisme) والمدرسة المستقبلية (Futurisme) والفولكلور البولندي. وقد ارتأينا ترجمة مصطلح مافيزولي بـ شكلانية تصويرية. (المترجم)

(115) Ibid., p. 108.

(116) Ibid., p. 109.

باريتو، والأنموذجية (typicalité) عند شوتز[117]. هي كلها إشارات إلى ضرورة الاستعانة بالمفاهيم التي تشير إلى وجود «أطر» خصوصية، يمكن من خلالها فهم مختلف الظواهر الاجتماعية.

القدرة على التأثير الاجتماعي الموجودة في الأساطير وفي كل ما هو «مثالي»، يؤكدها عالم اقتصاد موثوق مثل فيلفريدو باريتو (Vilfredo Pareto)، أما المظهر الرمزي للواقع الاجتماعي فقد أشار إليه الأنثروبولوجي مارسيل موس (Marcel Mauss). أخيرًا، نشأت في فرنسا في ثلاثينيات القرن العشرين كلية لعلم الاجتماع ارتبطت بتيار علم اجتماع المخيال[118].

في هذا الاتجاه، يمكن اعتبار جيلبير دوران وإدغار موران (Edgar Morin) مؤسّسَي هذه السوسيولوجيا «الحديثة» الخاصة بالمخيال، والتي قدّمنا الكلام عليها. بخصوص التفكير الواسع لموران، يمكننا الإشارة إلى مفهوم يحيل إلى بانورامية الدراسات حول المخيال: وهو مفهوم دينامية الأنموذج الأصلي - القالب النمطي (archétype-stéréotype). في مؤلفه **روح العصر**[119]، يطرح موران رؤيته عن الثقافة الجماهيرية في الصناعة الثقافية ودينامياتها: ومنها توظيف أشكال المخيال الأنموذجية الأصلية، موضوعات وشخصيات أسطورية هي جزء من الجواهر الأنموذجية الأصلية، والتي يعاد إنتاجها ضمن قوالب نمطية جماهيرية. تفرض الثقافة الجماهيرية، وبسبب من طبيعتها ذاتها، تنميطًا وأشكالًا مقولبة نمطيًا، لكنها تفرض أيضًا الأصالة والإبداع. بالتالي، فإن الاستهلاك الثقافي له طبيعة غير مركزية وفردانية تستدعي الإبداع. موران يؤكد إذًا إحدى الخاصيات الأساسية للمخيال، مطبقًا إياه على حقل مخصوص، أي إننا وضمن الثقافة الجماهيرية، نستطيع رصد كيف يشترك المخيال في جواهر فطرية من الخيال البشري، في الوقت ذاته الذي يمتلك سمة حيوية تجعله يخمد أو يغيب بطرائق متعددة في الثقافات المختلفة كما في ثقافة بذاتها.

---

(117) Ibid., p. 108.

(118) Tacussel et Renard, pp. 274-275.

(119) للمقارنة يُنظر: E. Morin, *L'Esprit du temps* (Paris: Grasset, 1975).

في علم الاجتماع المعاصر، ليست منهجية البحث في المخيال مُبلورة بطريقة نهائية؛ فمحاور النظرية كثيرة ومعقّدة، وكذلك حقولها التطبيقية. والأعمال البحثية عن المخيال تشتغل بشكل عام على النشاط التخيّلي ووظيفته في بعض السياقات، أو حول الرموز الثقافية المرتبطة بتطبيقات أو موضوعات اجتماعية، أو أيضًا حول المخيال بوصفه مفهومًا عامًّا، والذي يحيل على مجال الانفعالات، المعتقدات والتمثلات الاجتماعية. المنهجية المتبعة هي تحديدًا ذات طابع كيفي، لكن معاييرها ليست مفروضة بشكل صارم. ويمكننا وصف هذا الضرب من التعددية والمرونة في المنهج باعتباره «نزعة حدسية» (intuitionnisme). في حين أن البناء المنهجي الصارم لن يكون أكثر من عملية عقيمة في ما يتعلق بهذا النوع من الدراسات. المقاربة المخيالية يمكن أن تطبق على كم متعدد جدًّا من الموضوعات؛ فالأمر يتعلق بمقاربة تكميلية، مثرية للمقاربات الأخرى، تفتح في الوقت ذاته مسارات جديدة للتحليل السوسيولوجي. المخيال هو جزء من أساسات الظواهر الاجتماعية، خصوصًا تلك المتعلقة بمجالات الدين، الفن، الاتصال السمعي - البصري، الحياة اليومية في الحواضر. لذلك، لم يكن علم اجتماع المخيال مجرد اختصاص جديد في السوسيولوجيا، لكنه وجهة نظر جديدة في دلالات الواقع الاجتماعي بالنسبة إلى الذين يعيشونه.

المخيال عند ميشيل مافيزولي

من بين حقول تطوّر علم اجتماع المخيال، نجد نظريات ميشيل مافيزولي، حيث تنتظم الحياة اليومية والطقوس التي تشكل جزءًا منها حول الصور التي تترتب في قالب كلّي (ensemble matriciel) [قاعدة أو أرومة هي كالرحم أو القالب الأساس]، هو «العالم التخيّلي»[120]. إن «الاعتراف بغزارة الصورة ودورها ورسوخها في الحياة الاجتماعية»[121]، هو الخط العريض

(120) Maffesoli, *Au Creux des apparences*, p. 107.

(121) Maffesoli, *La Contemplation du monde*, p. 122.

الذي يسم الجزء الأكبر من فكر هذا السوسيولوجي. كانت الصورة، كعنصر نُسِيَ طويلًا في علم الاجتماع، ضحية على وجه خاص لتيار عداء الأيقونات [الرسوم أي العلامات أو الأمارات] الذي ميز تاريخ الغرب الثقافي (جيلبير دوران)، واللاهوت المسيحي دليل صارخ على ذلك، حيث «لم يكن من الممكن قط أن يُفكَّر في العالم الظاهري، أي عالم الصور، إلا مفصولًا عن الله [...] ولا يمكن أن تُدرك صورته إلا في حالة تنافر مع الله»[122].

هذا ما كان أصلًا للصراع ضد الصورة والخيال: فمن وجهة النظر تلك، هما محل نقص الإنسان وحيوانيته، بينما كان العقل هو الكمال النازل من الله. وبالطريقة نفسها، فإن الأخلاقية (moralisme) وموقفها الأحادي الرأس والتجريدي للفكرة، المألوف في الوسط الثقافي، لا تثق في كل ما هو مرتبط بالحس والإحساس، في كل ما هو جمالي[123]. في المقابل، يؤكد مافيزولي أن الجمالي يحمل داخله أخلاقيات[124] (éthique) عميقة ومؤسسة للمجتمع، بالتالي فإن «النزعة الثقافوية» الشائعة التي تنكر «حسية»[125] الصورة تظهر في رفض الحياة والمعيش الاجتماعي. ويحمل التعارض بين المنطق والصورة وجهًا أسطوريًا: إنه تعارض بين ديونيسوس (Dionysos) الإله الجهنمي الأرضي الذي يحيلنا على المكوّن الحسي للإنسان، وأبولو (Apollon) الإله الفلكي الذي يحيل على السماء، ومجازيًا على المنطق التجريدي الخالص[126]. لا تنجذب الصور إلى المطلق، ووظيفتها «نسبية»، بمعنى «إيجاد علاقة بين أمرين؛ آصرة»؛ وميزتها الأساسية أن تكون في عمق «الوجود معًا» (ميشيل مافيزولي) الجماعاتي. روح «الآصرة، الرابطة» التي

---

(122) Ibid.

(123) المصطلح جمالي (esthétique) مشتق معرفيًا من الكلمة اليونانية αἴσθησις التي تعني «الإدراك من خلال المعنى».

(124) المصطلح أخلاق (éthique) مشتق معرفيًا من الكلمة اليونانية ἔθος، بمعنى العُرف، عادات مجتمع.

(125) Maffesoli, *La Contemplation du monde*, p. 128.

(126) Ibid., p. 125.

تتركز في الوجود سويًا، تقوم على حقيقة التقاسم الجمالي للصور[127]. يوجد إذًا «ذكاء خيالي مجتمعي»[128] هو مسلمة الحياة اليومية والاجتماعية ويفضل التقمص العاطفي للتجربة المعيشة جمعيًا. «انطلاقًا من فرضية كهذه، يمكننا فهم إعادة السحر إلى العالم الذي يحصل داخل عالمنا التكنيكي»[129]، هنا يبدو أن التكنولوجيا أيقونية النزعة، إذ أتاح التطور التكنولوجي إمكان اكتشاف الصور وقوتها داخل الجسم الاجتماعي. الروح العقلانية لـ «القطيعة الإبيستيمولوجية» يمكن إرجاعها إلى ما سماه دوران النظام النهاري للصورة، وإلى خطاطته التقسيمية وإلى رمز «السيف القاطع الذي يميّز ويفصل»[130]. من الجهة الأخرى، نجد النظام الليلي الذي يحيلنا على إعادة اكتشاف كل ما يربطنا بالأرض وكل ما هو محلي وحميمي: إنه مكان إعادة تقويم الصور باعتبارها المكون الأول لهذه الرابطة. إذا كانت الأخلاق تخبرنا بـ «ما يجب أن يكون»، فإن الموقف الأخلاقي [أو الملتزم الأخلاقيات] يكتفي بإظهار «ما هو كائن أو [وهو الأمر نفسه] ما يمكن أن يكون، ومن هنا الجانب الخيالي الذي ينحو هذا الموقف إلى تفضيله»[131]. إذا كانت العقلانية تميل إلى رسم الطريق القويم الواجب اتباعه، فإن «الأيقوني» هو ببساطة أداة لاعتبار ما هو كائن، وذلك ضمن روحية «دعه يكُنْ» حيوية. ضمن المقاربة الوظيفية العقلانية للصورة، يبتعد مافيزولي من المحاور الفكرية للسوسيولوجي جان بودريار (Jean Baudrillard) التي ترى أن تكاثر الصور، كما في حالة الإنتاج السمعي - البصري المعاصر، يقتل الصورة ذاتها بإفراغها من المعنى. اعتراض مافيزولي توجه نحو المدلول الذي يتم إسقاطه على مفهوم الصورة: بودريار وضع في الاعتبار مضمونها

(127) للمقارنة يُنظر: P. Dell'Aquila, «Relazione social e teoria delle forme in Michel Maffesoli,» dans: S. Belardinelli (sous la dir.), *Teorie sociologiche dell'azione*, (Milan: Franco Angeli, 1999), p. 165.

(128) Maffesoli, *Au Creux des apparences*, p. 107.

(129) Ibid.

(130) Maffesoli, *La Contemplation du monde*, p. 125.

(131) Ibid., p. 126.

في حين أن مظهرها الأساس هو قوتها الكامنة كـ «موجِّه جموع»؛ «إن أهميتها لا تكمن في الرسالة التي يفترض أن تنقلها فحسب بقدر ما هي في الانفعال الذي تعمّمه»[132]. بفضل الدراسات الأنثروبولوجية حول المخيال والنظريات السوسيولوجية لباريتو وفيبر، أكد مافيزولي أن التعارض بين الواقعي/الحقيقي وغير الواقعي/غير الحقيقي عقيم تمامًا: «يمكن القول إن ما هو «ليس منطقيًا» (non logique) هو ليس «غير منطقي» (illogique)، أو ما هو «ليس عقلانيًا» (non rationnel) هو ليس «غير عقلاني» (irrationnel) لكن يمكن أن يحمل منطقه أو عقلانيته الخاصة»[133]. يخلع هنري كوربان على عالم الصور اسم **العالَم التخيّلي** (monde imaginal) وهو من زاوية معينة قالب كلّي أساس يشكل عمق الحياة اليومية لأعضاء الجماعة، بما يسمح بتأويل الأشياء والأحداث في إطار خصائصها الحسية، وحركيتها الخاصة: إنه أكثر «واقعية/فعلية» من الواقعي/الفعلي ذاته. وكما تثير الصورة الحساسية الجماعية لتصبح انفتاحًا على الآخر، فإن العداء للأيقونات في الفكر الغربي يجد تفسيره في رغبة الفردنة التي سادت قرونًا على المستوى الفكري. غير أن الذي ساد على مستوى الحياة اليومية والمجتمعية كان دائمًا المنطق المخيالي، بمعنى تقاسم المشاعر الجمالية المرتبطة بالصور والرموز في الجماعة التي تجد نفسها فيها. «قبل أن يعيد مجتمع ما إعادة تنظيم حياته المادية، قبل أن يؤسس أيديولوجيًا للمنفعة، باختصار، قبل أن يعمل على تقديم مشروع سياسي - اقتصادي أو أن يؤسس سلطته، فإنه يحتاج إلى قوة لامادية، من الرمزي وغير النافع مما يمكن إجماله في مصطلح 'المخيال الاجتماعي'»[134]. موضوع الشعور العام، أو «أن نشعر معًا»، يمكن أن يُستجلى في ظواهر اجتماعية كثيرة للكتل والمجموعات؛ إنها مسلمة التديّن في مجتمعاتنا مابعد الحديثة أو مسلمة الشعائر الخاصة مثل علم الأبراج، طقوس اللهو، أو أشكال من

---

(132) Ibid., p. 128.

(133) Ibid., p. 129.

(134) Ibid., p. 157.

الشعائر الطبيعية (مثل تيار العصر الجديد) (New Age)[135]. الشعور الجمالي هو أيضًا في عمق الحياة في أماكن قد تبدو غريبة عن الشحنة العاطفية للصورة، مثل المراكز التجارية لمدننا الكبرى. لوصف تلك المظاهر، يتحدث مافيزولي عن **«بوركة» العالم**[136] **مابعد الحديث**. الآلية التي تضع في الحسبان عملية «بوركة» العالم هذه هي تكاثر الأشياء/ الأغراض/ الموضوعات (objet)، سواء أكان ذلك شيئًا نافعًا في الحياة العملية أو شيئًا زائدًا غير مجد: وهو يحمل قيمة متخيلة كتجل لقوة الصورة، لذلك «في الإمكان أن نراه بلورةً للأحلام، وللصور، باختصار شوقًا إلى اللانهائي الذي يسم دائمًا الكائن الإنساني»[137]. الموضوع/ الشيء يُنتج العلاقة بين الأنموذج الأصلي والقالب النمطي، بين الجوهر السحيق للمخيال وتجلياته الحسية: يمكننا أن نعرف معنى الإنتاجية المخيالية للموضوع/ الشيء في العالم المعاصر، حيث يمكن أي منتج صناعي أو ثقافي أن يوظف الصورة للتعريف بنفسه حتى ينتشر ويحقق المبيعات. في هذا الصدد، ينحت مافيزولي عبارة «العالم الغيراني أو الموضوعاني (monde objectal)»: الشيء - الموضوع يُنتج الوحدة والرابط ضمن «عالم دفع بعيدًا منطق الاصطناعي إلى حد أنه أصبح يشكل جوهره»[138]. الصور المنتشرة في كل مكان، وحيث نحن مغمورون فيها تمامًا، **تبهرج** «الاجتماعية» مابعد الحديثة: تكاثر الصور يحوّل الجسد الاجتماعي، المادة، إلى روح، يجعله

---

(135) حركة العصر الجديد هي حركة روحانية شبه دينية غربية نشأت في النصف الثاني من القرن العشرين. تتناول تعاليم الحركة الرئيسة العادات الميتافيزيقية والروحانية الشرقية والغربية وجمعها مع مؤثرات من المساعدة الذاتية وعناصر من علم النفس، الطب البديل، باراسيكولوجيا، بحوث الوعي الداخلي والفيزياء الكمية في سبيل إيجاد «روحانية من دون حدود أو عقائد» شاملة وتعددية. سمة أخرى من سمات الحركة الأساسية، تكوين «نظرة عالمية شاملة»، بما يؤكد ترابط العقل والجسد والروح وأنهما كواحدية ووحدة بين أجزاء الكون. فتحاول الحركة بشكل عام وشامل خلق «نظرة عالمية تضم العلم والروحانية». (المترجم)

(136) المقصود بها عملية تنميط العالم وفق فن الباروك الذي يقوم على الغرابة والاعوجاج وعدم التناسق. (المترجم)

(137) Ibid., p. 169.

(138) Ibid., p. 175.

«ملائكيًا»[139]. من خلال عملية صهر الجسد المادي، أو المنتج الصناعي والتجاري، بالروح، أو معنى الجمال ومتعة الإحساس، تعيد الصورة تركيب الكسر الذي أحدثته العقلانية الخُلُقية[140]. صورة محرَّرة تصبح صورة - إبهار وصورة - مشاركة: تلك هي طبيعتها التي تنهل من خارج الاختزالية العلموية، والأحكام المجردة. إذًا، إعادة إنصاف القوة الروحية الكامنة في الصورة يعني عودة إلى مفهوم شامل للروح وعناصرها التأسيسية التي تتيح تحليلًا للعالم والمجتمع مستمدًا من معايير **الكليانية/ التمامية** (holisme) التي «تؤكد عضوية الكل، وتكاملية مختلف أجزاء هذا الكل»[141]. فعالية الصورة تعمتد على خصائصها التي تكون «مطرحًا وسطًا» (mésocosme)، بين الميكرو والماكرو، مع إمكان التواصل بين هذين القطبين. علم الاجتماع يحتاج إلى وسائل لتحليل ثوابت الحياة الاجتماعية التي يعاد إنتاجها ضمن الحركية العفوية للحياة اليومية: هذا الاختصاص الجديد يمكن أن يحمل تسميات عدة، مثل تحليل الأساطير عند دوران، والشكلانية التصويرية عند مافيزولي، وعلم الاجتماع التصويري عند تاكوسيل (Patrick Tacussel)، لكنّ الزبدة أو المضمون يبقى هو نفسه دائمًا.

---

(139) Ibid., p. 188.

(140) Ibid., p. 190.

(141) Ibid., p. 140.

الفصل الثاني

علم الاجتماع الفهمي والظاهراتية الاجتماعية



سر العالم موجود، بطريقة مبهمة، فينا وفي الكون.
جويل توماس، مقدمة في منهجيات علم المخيال.

الظاهرة هي شرط إمكان الكائن.
مافيزولي، غزو الحاضر.

مفهوم **الفهم** وخلافًا لنظيره **التفسير**، استعمله أول مرة الفيلسوف فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey)، واكتسب بعد ذلك قيمة دلالية من وجهة نظر إبيستيمولوجية ومنهجية في حقل العلوم الإنسانية بفضل سوسيولوجيَين كلاسيكيين استمرا في الريادة: جورج زيمل وماكس فيبر. استعمَلت العلوم الاجتماعية هذا المفهوم للإشارة إلى الأسلوب الذي يرفض تفسير الظاهرة الاجتماعية من خلال إسنادها إلى علل «ميكانيكية» أو إلى ما هو أسوأ، إسنادها إلى علة حتمية واحدة. فَهِمَ[1] تعني إبيستيمولوجيًا «احتضن في كلٍّ واحد»: يلتزم الأنموذج الفهمي بتعريف الظاهرة الاجتماعية بكل تعقيدها، فيأخذها في كليتها بوصفها نظامًا ديناميًا ضمن مقاربة كلية ونسقية. والمقاربة الفهمية تعارضت منذ البداية مع النزعة الوضعية المكتنفة علوم الإنسان، والتي لا تزال تؤثر في جزء معتبر منها، ساعية إلى تهميش باقي التيارات. اندرج علم الاجتماع الفهمي، وبفضل أعمال ألفرد شوتز (Alfred Schütz) خصوصًا، ضمن تأسيس إبيستيمولوجي آخر في العلوم الإنسانية: فينومنولوجيا هوسرل. افتكاك جوهر الظاهرة بعيدًا من كل تفسير سببي يعتمد تصنيفات أو أحكام قيمة: ذلك هو محور الطريقة الفينومنولوجية الأساس.

قبل أن نباشر عرض النظريات التي ساهمت، بشكل فاصل، في تطور

(1) كلمة الفهم (comprendre) من المصدر اللاتيني «comprehendere»، وتعني: أخذ، احتضن، استمر.

العلوم الإنسانية، يجب أن نوضح أننا سنحاول تناول المساهمات النظرية للمؤلفين الذين تقدّم ذكرهم، لكن ليس بطريقة شاملة؛ فهدف هذه الصفحات يقتصر على بيان المظاهر البارزة في فكر كتّاب أساسيين في السوسيولوجيا الفهمية والفينومنولوجيا الاجتماعية.

إشكالية التناول الفهمي

بداية من منتصف القرن التاسع عشر، دخلت السوسيولوجيا بوصفها علمًا وليدًا في نقاش حاد من طبيعة إبيستيمولوجية ومنهجية: من جهة نجد الوضعية النظرية لكونت وسبنسر والوضعية المنهجية لدوركهايم، ومن الجهة الأخرى المدرسة التاريخانية. أحد الموضوعات التي اختلف حولها التياران تتمثل في الموقف الإبيستيمولوجي للعلوم التاريخية - الاجتماعية مقارنة بالعلوم الفيزيائية: الاتجاه الوضعي يعترف ويؤسس الخصائص العلمية للسوسيولوجيا ضمن تماهيها مع العلوم الفيزيائية الطبيعية، بينما تؤكد المدرسة التاريخانية الفرق المعرفي والمنهجي الكبير بينهما.

ضمن هذه الفسيفساء، نجد مفكرًا كان رائد المدرسة التاريخانية هو الأول الذي صاغ مصطلح «الفهم» في العلوم التاريخية الاجتماعية: فيلهلم دلتاي. يؤكد دلتاي أن هذه العلوم تشكل مع علم النفس، «علوم الروح» التي تختلف عن علوم الطبيعة بموجب اختلاف العلاقة بين الذات والموضوع في المعرفة. ففيما يتعلق بعلوم الطبيعة، الموضوع هو العالم الطبيعي «خارج» الإنسان، وهدف هذه العلوم البحث عن القوانين الثابتة، وعن علاقات سبب - نتيجة؛ باختصار، فإن ميزتها الأساسية هي التفسير. في المقابل، فإن علوم الروح موضوعها عالمُ الإنسان الذي هو نفسه الذات، فهو إذًا «داخل» حياة الروح، ومنهج علوم الروح ينطلق من التجربة بوصفها مَعيشًا على المستوى الشخصي، بمعنى تجربة المَعيش (Erlebnis). الخاصية التكوينية لعلوم الروح هي «الإدراك» أو الفهم، والتطابق/ التماهي بين الذات والموضوع يضمن «موضوعيتها» في البحث. أمام تمظهرات تاريخية محددة تؤول علوم الروح إلى الإنسان الذي أنتجها: وذلك جوهر الفهم الذي يرتسم كعملية نفسية للحدس اللحظي والملاحظة الخارجية.

من المهم تحديد مفهوم «تجربة المعيش»[2] عند دلتاي، لأنه محور أساس في علم الاجتماع الفهمي؛ إذ وبحسب الفيلسوف الألماني تحضر تجربة المعيش عند الإنسان بطريقة خصوصية بالنسبة إلى التصورات العادية والتمثلات. هي ليست معطًى قبليًا، لكنها تتوضعن (s'objective) في اللحظة ذاتها التي نعيها فيها، أي حين «يتكون لدينا الشعور الآني بأنها تعنينا بأي شكل كان»[3]. والحياة تتموضع في الصيرورة التي نعيش تجربتها، وهنا تتكامل الأفعال المتبادلة بين الأشخاص على اختلافهم. تجربة المعيش تظهر داخل مجرى الحياة بوصفها حقيقة كلية، بحيث يمكن عزلها بفضل وحدتها الوظيفية والغائية[4]. مختلف التجارب المعيشة التي تعبّئ مسار الحياة هي بالتالي وحدات وظيفية قابلة للانفصال يدركها الوعي في حقيقتها الآنية وفي وحدتها البنائية. على سبيل المثال: عندما أكون أمام لوحة في متحف ما، فإن تجربة اللوحة تلك هي بالنسبة إلي تجربة معيشة، لا تقوم على اللوحة والمكان الذي توجد فيه فحسب، بل أيضًا على الواقع كله الذي يتصل بتلك التجربة. والحال أنه في الوقت الذي أميز عناصر إدراكي وتعقلي، أكون قد قمت بتأويل ما، بما يفصلني عما هو هذا المعيش حقيقة، بوصفه حاضرًا آنيًا. إن مختلف تجارب المعيش وإن كانت موقتة، تبقى إرثًا لما سأحصل عليه منها في المستقبل: لهذا كانت كل تجربة معيش غنية بجميع تجارب المعيش التي كنت قد عايشتها.

ذلك ما يحدده دلتاي بوضوح: الروح الدينية، لكن أيضًا الفنان والفيلسوف، يستندون إلى تجربة المعيش، هي تجربة حاضر مشبعة بالواقع، ما يمنحها «ميزة حضور خصوصية»[5]؛ هي كلٌّ بنيوي حيوي يشمل بكلّيته الحاضر والماضي والمستقبل. هي تمتلك واقعًا مستقلًا ليس له ما يسبقه ولا ما يحفزه، وهي أيضًا وحدة حيوية ضمن معنى موضوعي، بل وذاتي (بالنسبة

(2) Erlebnis ترجمها دلتاي عادة بعبارة «تجربة معيشة». وفي هذه الحال نكون قد احتفظنا بالمعنى الأصلي، بحسب اقتراح مجلة *Sociétés*.

(3) W. Dilthey, «L'Erlebnis,» dans: *Sociétés*, no. 64 (1999), p.9.

(4) Ibid., p. 10.

(5) Ibid., p. 11.

إلى الوعي). وهي تمتلك سويتها التركيبية للحتمية الكيفية، وعلى الرغم من الفارق بين «النوعية» في الحقل الطبيعي الذي يفترض اصطلاحًا علائقيًا هي خاصيته، ليست تجربة المعيش إلا تحديدًا خاصًا وتأهيلًا داخليًا، لا ينطوي على أي «إضافة» أخرى. نحن نعيش بشكل مستمر في الحاضر، في حاضر معيش بوصفه حقيقة آنية وكاملة: ذلك كان محور فكر دلتاي الذي أثر بصفة حاسمة في بعض إبيستيمولوجيا العلوم الإنسانية.

ضمن وضع نقدي لمفهوم دلتاي، اتخذ فيلهلم فيندلباند (Wilhelm Windelband) موقفًا ضمن النقاش حول المعرفة والعلوم الاجتماعية. اتهم فيندلباند دلتاي بتمييز يستند إلى مسلمة ميتافيزيقية خالصة، بينما أسس لانقسام العلوم وفقًا لهدف المعرفة الملموسة: من جهة، لدينا علوم تهدف إلى بناء نسق من القوانين العامة تدمج فيها الحالات المفردة: وهي **علوم النواميس** [التي تطرح القوانين] (nomothétique)، ومن جهة أخرى لدينا علوم تدرس الظواهر المستقلة في خصائصها المفردة، وهي **العلوم الإيديوغرافية** [الكتابة الاصطلاحية التصويرية][6] (idiographique). العلوم الطبيعية كالعلوم الاجتماعية لها قابلية الارتباط بأحد التناولين، حيث إن الفرق بينهما، والذي يقوم على موضوع الدراسة، لا يبقى له أساس: فإذا كانت العلوم الاجتماعية تسعى إلى تأسيس نسق من القوانين الكونية، فإنها ستصبح علومًا طبيعية مثل الفيزياء[7].

جرت إعادة طرح التمييز الذي أقامه فيندلباند وتطويره، على يد تلميذه هاينريش ريكرت (Heinrich Rickert). الطبيعة هي موضوع العلوم العامة

---

(6) هي مصطلحات كانطية نحتها فندلباند لوصف مقاربتين مختلفتين للمعرفة، كل واحدة تتطابق مع تيار فكري مختلف وتنطبق على فرع مختلف من الفروع الأكاديمية. علوم النواميس ترتكز على ما وصفه كانط كاتجاه للتعميم، وهي ملائمة للعلوم الطبيعية، حيث إنها تصف الجهد المبذول لاستخلاص القوانين التي تفسّر الظواهر الموضوعية بشكل عام. أما العلوم الاصطلاحية فهي ترتكز على ما وصفه كانط كاتجاه للتخصيص، وهي ملائمة للعلوم الإنسانية، حيث إنها تصف الجهد المبذول لفهم معنى الظواهر العرَضية والفريدة وأحيانًا الذاتية. (المترجم)

(7) P. Rossi, «Introdizione,» dans: M. Weber, *Il metodo scienze storico-sociali* (Turin: Einaudi, 1958), pp. 15-16.

والتشريعية، بينما التاريخ هو موضوع العلوم الفردية والاصطلاحية. الانقسام المتقدم هو أيضًا مستدرك ومستأنف بالنسبة إلى الاختلاف المنهجي بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية - الاجتماعية. هذه الأخيرة تأخذ في الحسبان فرادة موضوع ما، يعترف بها بفضل علاقة قيمية تسم الموضوع كما هو وتعزله. العالم التاريخي مكوّن أيضًا من سلسلة ظواهر مفردة تكتسب دلالتها من خلال علاقتها بقيم حسية تسم العالم بوصفه مجالًا ثقافيًا. هكذا فإن موضوع الفهم [التبيّن] في علوم الثقافة مرتبط بقيم ثقافية، عليها أن تتحمل خاصية الإطلاق وأن تؤكد الصلاحية اللامشروطة للنتائج، وذلك مجرد قبولها معايير للتمييز والتوجيه[8].

هذا الجدل الدائر وسم بشكل عميق الثقافة الألمانية قرابة عقدين في الأقل، من عام 1883 إلى بداية القرن العشرين، واستمر في تغذية التفكير حول إبيستيمولوجيا العلوم الإنسانية وإن كان ذلك بأشكال أخرى. في الأحوال كلها، فقد فارق هذا التفكير الحقل الفلسفي ليرتبط بحقل السوسيولوجيا.

يقترح جورج زيمل حلًّا نظريًا للجدل حول مشكلة الفهم وعلوم الروح: مفهوم **الفعل المتبادل** (التآثر) (Wechselwirkung) الذي يشكل المحور المركزي للمفاهيم الزيملية في السوسيولوجيا ولموضوعها بوصفها علمًا. بحسب زيمل الوفي لتكوينه الكانطي، فإن الواقع في كليته لا يمكن أن يكون في المتناول سواء أكان علمًا روحيًا أم طبيعيًا. المعرفة دائمًا هي معرفة انطلاقًا من وجهة نظر ما، والأمر كذلك بالنسبة إلى علم الاجتماع: «ينتقي كل علم ضمن الكلي أو الآنية المعيشة للظواهر سلسلة أو مظهرًا يكون كل مرة تبعًا لتوجيه مفهوم محدد»[9]. المعرفة هي دائمًا معرفة من خلال مقولات تحليلية من خلالها تدخل الذات في علاقة مع ما تدركه. لا يتناقض الفهم والتفسير، بل هما مظهران لإجراء واحد للمعرفة العلمية التي تطور بفضل المقولات الفكرية[10]. بهذا يبتعد

(8) Ibid., p. 18.

(9) G. Simmel, *Sociologie et épistémologie* (Paris: PUF, 1981), p. 91.

(10) A. Cavalli, «Introduzione,» dans: G. Simmel, *Sociologia* (Milan: Comunità, 1998), p. XV.

المنهج الفهمي من طبيعته في الحدس اللحظي، وهو نفسه كمنهج تفسيري لا يمكنه افتكاك الواقع في كليته، لكن يمكنه فقط مقاربته. موقف زيمل بخصوص مفهوم القانون ومبدأ السببية مختلف عن موقف دلتاي: لا يمكن العلوم صوغ قوانين ذات صلاحية كونية، ما يمكنها تقديمه هو فقط مقترحات فَرَضية تكون صالحة حتى ثبوت العكس، وهي تعمل في إطار احتمالي. التصور الزيملي عن العلم حديث كلية، بتأكيده الميزة الموقتة والمجزّأة للمعرفة. وبحسب هذه الفكرة، فإن من غير الممكن معرفة الشيء في ذاته، لكن فقط معرفة حقل من القوى والعلاقات: المبدأ المنظم للعالم هو حقيقة أن الكل هو في علاقة متبادلة مع الكل[11]. هكذا، فإننا في قلب الإشكالية السوسيولوجية عند زيمل: المجتمع كيان يوجد بفعل حقيقة دخول الأفراد في علاقة - فعل متبادل مع الواقع مصحوبة بدوافع وأهداف محددة. «الدمج الاجتماعي (socialisation) هو الشكل الذي يتحقق تبعًا لأساليب مختلفة لامتناهية ينصهر بفضلها الأفراد في كل موحد، وذلك بفضل مصالح حسية أو فكرية، موقتة أو دائمة، واعية أو غير واعية، فاعلة سببيًا أو محفزة غائيًا، في مشهد تتحقق فيه المصالح»[12].

بناء على ذلك، فإن هدف الاجتماع [الجمعية] (association) هو المضمون المتغير باستمرار، للاجتماع نفسه الذي يكون الشكل المجسِّد هذا المضمونَ. المضمون والشكل هما وحدة لا تتجزأ، ولا يمكن أحدهما أن يوجد من دون الآخر، بينما تعتني الممارسة السوسيولوجية بدراسة الأشكال البحت للاجتماع التي تعرب عن نفسها في مضامين مختلفة. من البدهي أن تلك الأشكال البحت لا توجد كما هي كأشكال، لكن فقط ضمن تمظهراتها الفعلية الكثيرة. الشكل بذاته ليس إلا تجريدًا على الرغم مما له من قيمة إبيستيمولوجية ومنهجية أساسية في السوسيولوجيا كونه يشكل موضوع دراستها. الأفعال المتبادلة بين الأفراد تنتج الحياة والوحدة الاجتماعية، وهما الهدف من كل بحث: «ينعقد الدمج الاجتماعي وينحل على الدوام، ويعاد انعقاده من جديد

(11) Ibid., p. XVI.

(12) Simmel, *Sociologie et épistémologie*, p. 122.

بين الأفراد ضمن دفق أبدي وغليان يربط الأفراد، حتى عندما لا يصل إلى أشكال مميّزة من التنظيم. يترقب الأفراد بعضهم بعضًا ويتبادلون الغيرة في ما بينهم، يتراسلون ويفطرون معًا، يختبرون كرههم وودهم، خارج كل مصلحة مادية؛ أيضًا الاعتراف بالعمل الإيثاري يخلق روابط سرمدية: يستنير كل فرد في طريقه بالآخر، يلبس ويتزين كل واحد للآخر، تلك الألوف من العلاقات بين شخص وآخر، أكانت موقتة أم دائمة، واعية أم غير واعية، وبالنتيجة سطحية أم عميقة [...]، تربطنا باستمرار الواحد بالآخر»[13]. إن حقل البحث السوسيولوجي هو إذًا تلك الأحداث الميكروسوسيولوجية الفعلية التي تفترض أشكالًا يمكن الاعتراف بها، والتي يقدم زيمل عنها أمثلة كثيرة[14]. وللمضي أبعد من ذلك، تقدم النظرية الزيملية في المعرفة مساهمة أساسية في علم الاجتماع الفهمي: معرفة المجتمع مثل معرفة الطبيعة لها مكان بفضل ما لها من مقولات قبلية؛ ونشاط الذات ووعيها هي التي تجعل من المعرفة والوجود الاجتماعي ذاته أمرًا ممكنًا. إضافة إلى ذلك، فإن مقولة الـ «أنت» نحس بها كشيء مستقل بالنسبة إلى تصورنا لها بوصفها «أنا». إنها توجَد بذاتها، تمامًا مثلما يوجد «الأنا»: نقطة التقاء المقولتين على مستوى الوعي، وعلاقتهما المتبادلة، تجعلان من المجتمع أمرًا ممكنًا. «نفهم أنفسنا عندما تكون تصرفاتنا تحت مراقبة الآخرين»[15]، الفهم مبدأ موجِّه للعلوم الاجتماعية، لكنه قبل كل شيء هو علة إمكان المجتمع نفسه والحقيقة الاجتماعية المكوَّنة من علاقات متبادلة بين الأفراد. وتلك هي الإجابة عن السؤال الأساس لزيمل: «كيف يكون المجتمع أمرًا ممكنًا؟». بكل بساطة، المجتمع ممكن بفضل وعي الذوات التي تخلُق الوحدة الاجتماعية من خلال الفعل المتبادل. تلك الأفعال المتبادلة هي عمليات فيزيقية، لكنها تتجسد على مستوى الاجتماعي ضمن أشكال محددة من العلاقات التي يمكن أن تخضع للبحث السوسيولوجي.

ثمة أيضًا موقف مختلف بالنسبة إلى رؤية دلتاي هو موقف ماكس فيبر

(13) Ibid., p. 90.

(14) للمقارنة يُنظر: G. Simmel, *Philosophie de la modernité* (Paris: Payot, 1989).

(15) P. Watier, *Le Savoir sociologique*, trad. V.G. (Paris: Desclée de Brouwer, 2000), p. 73.

الذي سعى إلى توليف عميق لمواقفه مع مواقف فيندلباند وريكرت. ليس الموضوع، روحيًا أكان أم طبيعيًا، هو الذي يحدد الاختلاف بين العلوم التاريخية - الاجتماعية والعلوم الفيزيائية، ولا إجراءات الفهم الباطني أو التفسير السببي: ما يفرق بين نوعي العلوم هو هدف البحث، ذلك أن الأولى موجّهة نحو الفردانية. فالعلوم التاريخية - الاجتماعية تعتمد في الواقع إجراء فهميًا متناسبًا مع موضوعها، مع ذلك فإن هذا الاجراء لا يستند إلى الحدس الآني، لكنه يعتمد على «تشكيل من الفرضيات التفسيرية التي تنتظر أن تُختبَر تجريبيًا، ليتم تاليًا اعتبارها قاعدة لتفسير سببي[16] [...]. وهذا، أقله بالمعنى الكامل، يكون خاصًا بالسلوك البشري، إنها تسلسلات وانتظامات يعرض تطورها إمكان تفسيره بطريقة مفهومة[17]. إن 'فهمًا' للسلوك البشري حاصل من خلال التفسير، يتضمن أولًا 'بداهة' ميزة نوعية من مستوى جد متنوع» لكن «'فهم' علاقة ما يتطلب دائمًا التثبت، ما أمكن ذلك، من خلال المناهج الاعتيادية الأخرى للتعليل السببي قبل أن تحل مقاربة تفسيرية، مهما كانت بدهية، لتصير 'تفسيرًا مفهومًا' سليمًا»[18]. والحال أن العلة السببية في العلوم التاريخية - الاجتماعية ليست إطلاقًا ذلك الأنموذج الكلاسيكي للعلاقة الضرورية سبب - نتيجة؛ في المقابل، فإن هذه العلوم تنطلق من ميدان ذاتي، بالمعنى الذي يكون فيه البحث نتيجة اختيارات الباحث ووجهة نظره. ليس إلا انطلاقًا من اختيارات الباحث، نستطيع إثبات معيار موضوعي يقوم على اتّباع بنية منطقية محددة من الإجراء التفسيري، تكون فيه الموضوعية مضمونة بالاتباع الصحيح للعناصر المنهجية لتلك البنية المنطقية.

إن نقد فيبر رؤية دلتاي وزيمل يُعنى بالإحالة على التراث الرومانسي ومسلماته الميتافيزيقية؛ فالفهم هو في الواقع الإجراء القاعدي في العلوم الاجتماعية، لكن هذه الأخيرة وبفعل الاشتغال التفسيري للباحث تسعى إلى تحديد علاقات سببية لتعليل الأحداث: ليس إلا ذلك ما يضمن موضوعية

---

(16) Rossi, pp. 21-22.

(17) هكذا وردت مشددة في النص الأصلي.

(18) M. Weber, *Essais sur la théorie de la science* (Paris: Plon, 1965), pp. 327-328.

علوم الروح، حقيقة الاعتماد على إجراء صارم. إذًا، فكل الأمر هو نتيجة لاختيارات الباحث، وهي اختيارات تنظر إما إلى حقل البحث وإما إلى حقل القيم ذات الصلة: القيم ليست كونية، ولا ضرورية، لكنها طارئة ونسبية. لذا، فعلى الباحث أن يمتنع عن كل حكم قيمي بالنسبة إلى الموضوع الذي يدرسه. يؤكد فيبر: «اتخاذ حكم حول صلاحية هذا النمط من القيم مسألة إيمان، ويمكن أن تكون أيضًا مهمة ملقاة على عاتق الفكر التأملي وعملية تأويل معنى الحياة والعالم، لكنه بالتأكيد ليس هدفًا لعلم تجريبي بالمعنى الذي نقوم نحن هنا بممارسته»[19]. القيم، بوصفها موجهة إلى الباحث أو بوصفها موجهة إلى أفعال الأفراد في المجتمع، هي كلها نسبية تمامًا؛ فهي ليست متعالية وجوديًا، لكنها متعددة وغير قابلة لأن توجه السلوك البشري إلا بفضل الاختيارات إحالةً إلى الفعل: هذا هو المفهوم الأثير عند فيبر عن تعددية القيم (polythéisme des valeurs). كذلك تصبح الثقافة سلسلة حقول بحثية مستقلة ذاتيًا، حقول هي نتيجة الاختيارات في مختلف التخصصات، وللتغيرات في التطور التاريخي: «'الثقافة' هي من وجهة نظر الإنسان أقسومة [قطعة] محكَمة يضفي عليها الفكر معنى وأهمية في قلب الصيرورة العالمية غير المحدودة والمستعصية على كل دلالة»[20]. وأيضًا «كل معرفة للواقع الثقافي هي دائمًا معرفة تنطلق من وجهات نظر هي على الخصوص فردية شخصية»[21]. هنا، نجد فيبر يتقارب مع زيمل على الرغم من انطلاقهما من وجهتي نظر مختلفتين، وذلك بتأكيده استحالة معرفة الواقع في شموله، لكن فقط انطلاقًا من وجهات نظر خصوصية.

في المحصلة، ما هو جوهر الإجراء التطبيقي في العلوم التاريخية - الاجتماعية؟ العلوم الطبيعية تبحث عن قوانين عامة يتم من خلالها تفسير الظواهر، بينما تبحث المعرفة التاريخية عن أنماط موحدة للسلوك (النماذج المثالية) للإحاطة بالظواهر التاريخية الاجتماعية في فرادتها. هذه النماذج المثالية المبنية بهذا الشكل لا ينبغي خلطها بالواقع لأنها ليست أبدًا واقعية؛

(19) Ibid., p. 127.

(20) Ibid., p. 166.

(21) Ibid., p. 167.

لكنها ببساطة أدوات معرفية موجهة للبحث: تسعى العلوم الاجتماعية دائمًا إلى الإمساك بالظواهر في فرادتها، لكن هذه الخطوة تمر حتمًا عبر مفاهيم عمومية. وهكذا تصبح نظرية المعرفة عند فيبر خطابًا منهجيًا يطبّقه هو نفسه بالإحالة على أبحاث ميدانية.

توصلت التأملات الفيبرية إلى فصل علم الاجتماع الذي كان في طور النشوء كعلم مستقل، عن العمل التأريخي. موضوع المعرفة السوسيولوجية هو السلوك البشري بوصفه حاملًا معنًى، تبني عليه نماذجها المثالية الخاصة، أي السلوك البشري المعتبر اجتماعيًا، والذي يصير كذلك بفضل التوجيه الذي يحدده الفاعل الاجتماعي، «مهمة علم الاجتماع 'الفهمي' تصبح إذًا مهمة تأسيس نماذج مثالية للسلوك، أي أشكالًا للتصرف الاجتماعي التي يمكن أن نجدها بصورة متكررة في طريقة سلوك الأفراد. ومفتاح هذا التحليل يمثله اعتبار توجيه السلوك، أي العبارة التي تشير إليه، والاتجاه الذي يسير فيه»[22].

إن أنماط التصرف الاجتماعي المختلفة تتطابق مع ضروب مختلفة أيضًا من العلاقات ما بين الأفراد: مرة أخرى، يطرح فيبر أهمية دراسة أشكال العلاقات الاجتماعية، لكن ترسيمة العلاقة عند زيمل هي أعلى بالنسبة إلى ترسيمة الوجود الفردي، بينما ترتبط الترسيمتان عند فيبر، حيث العلاقة تتماثل/ تتطابق مع سلوك الأفراد الموجَّه اجتماعيًا.

عندما عرّف فيبر طبيعة السوسيولوجيا ومهمتها في كتابه **مقالات في نظرية العلم** (*Essais sur la théorie de la science*)، اكتسبت هذه الأخيرة استقلاليتها التامة كعلم، منفصلة عن الفكرة التي حملها عنها الآباء المؤسسون، من كونت إلى دوركهايم. اعتبر علم الاجتماع في البداية أنه تطبيق للصرامة العلمية في العلوم الطبيعية على حقل الظواهر الاجتماعية، باعتباره علمًا وضعيًا يدرس الواقع الاجتماعي من حيث هو «شيء» (دوركهايم)؛ وقد اعتمد هذا المنحى من جهة لتعضيد العلم الجديد بالهيبة العلمية التي لا يمكن أن يهبه إياها توجه نظري أو

---

(22) Rossi, p. 35 (trad. V.G.).

«حدسي». قاد تطور الجدل بخصوص الوضع الإبيستيمولوجي للعلم الجديد، سوسيولوجيان اثنان مؤثران مثل فيبر وزيمل لتأكيد أن مركز اهتمام علم الاجتماع هو العلاقات الاجتماعية والدلالات التي تحملها بالنسبة إلى الفاعلين الاجتماعيين. دراسة الدلالات، وكذا رفض البحث عن قوانين كونية وميكانيكية ضمن الظواهر البشرية هما لازمة لمنحى خاص يتمثل في علم الاجتماع الفهمي. التعارض بين الاتجاهين الميكروسوسيولوجي والماكروسوسيولوجي، وكذا بين الوضعيين واللاوضعيين، لا يزال قائمًا إلى اليوم ويثير حوله الجدل. إن بحثًا من طبيعة فهمية فعلًا سيدرس ظاهرة ما في فرادتها وسيعترف خصوصًا بأسس المجتمع حتى في جانبها الميكرو حركي الناشط على مستوى الحياة اليومية. إلا أن الترسيمة المتبناة هنا يجب أن تكون مفورقة، مثلما هي مفورقة دائمًا مواقف الكتاب الكلاسيكيين، حيث الفكر عندهم دائمًا أكثر تعقيدًا من التأويلات المتتابعة. ذلك ما دفعنا إلى تقديم عرض جزئي ونسبي لمساهمة كتاب كلاسيكيين يحملون حساسية إبيستيمولوجية ومنهجية من طبيعة فهمية، علمًا أننا ننقب دائمًا عن وجهة نظر تكون على مستوى الفحص العملي، كل نظرية حتى ولو كانت جذابة لا تكون فاعلة إلا باعتبار تحقيقها نتائج مهمة وتجديدية، إذا أمكن، على المستوى الملموس من البحث الميداني.

الظاهراتية والعلوم الاجتماعية

ممثل كبير آخر للتقليد المناوئ للوضعية في سوسيولوجيا ألمانية معيّنة، هو ألفرد شوتز. يتبنى فكره الخط الفيبري جزئيًا ويشكّل الجسر الواصل بين الفلسفة الظاهراتية وعلم الاجتماع، خصوصًا علم الاجتماع الفهمي. فعلى غرار فيبر وزيمل، يدعم شوتز الرأي القائل إن الحقيقة الاجتماعية تتشكل من العلاقات البينية للأفراد، بين الفاعلين الاجتماعيين الذين يمنحون سلوكاتهم المعنى. لكن المسار البحثي الذي افتتحه فيبر يتطلب التعميق، بمعنى أنه «من الضروري [...] الصعود إلى نقطة البدء الأصلية، حيث تكون الدلالات

تأسست وأُوّلت، وهذا بحسب شوتز يشكل أساس كل حقيقة اجتماعية»[23].
تختلف العلوم الاجتماعية عن العلوم الطبيعية لأنها تعمل على نمط معرفي متأسس ومؤول مسبقًا من أفراد خلال تفاعلهم في حياتهم اليومية، أي مع بناءات من الدرجة الثانية. ولدراسة هذه البناءات، من الضروري جدًّا إعارة الانتباه لمعرفة الحس المشترك (sens commun): فهذا الأخير له خاصية أنه بين ذاتي ويمنح الأفراد سلسلة من الدلالات والمعارف توجههم في حياتهم اليومية. «ولغايات التحليل المقبل عن الطبيعة الخاصة لموضوعات الفكر في العلوم الاجتماعية، لا بد لنا من فحص خصائص البناءات السائدة التي يوظفها الأفراد في يومياتهم. فعلى تلك الخصائص، تأسست موضوعات الفكر»[24].
استأنس شوتز في هذا السعي ببعض الفلاسفة الكبار الذين فتحوا له الطريق: «فلاسفة من اتجاهات مختلفة مثل جيمس، برغسون، ديوي، هوسرل، وايتهد يتفقون على حقيقة أن المعرفة السائدة في الحياة اليومية هي اللوحة الخلفية غير المساءلة، لكن القابلة دومًا للمساءلة، والتي يتولد من داخلها الاستقصاء، وهي الموقع الوحيد الذي يمكن أن يجري فيه ذلك الاستقصاء»[25]. توصل شوتز إلى هذه الخلاصة انطلاقًا من أطروحة أساسية في الفينومنولوجيا: عند هوسرل والفينومنولوجيين، العالم – الحياة (Lebenswelt) يتشكل من جملة تجارب قبل-علمية، لذلك فلا علم يكون ممكنًا إذا لم يتأسس على «البنية الدلالية» التي تسبقه في العالم – الحياة. بلور السوسيولوجي الألماني نتائج هذه الأطروحة على العلوم الاجتماعية التي تشتغل أكثر من العلوم الأخرى على الدلالات المشتركة في مستوًى بينذاتي: العلوم الثقافية والاجتماعية لا يمكنها تجاوز عالم الدلالات ما قبل العلمية، بل عليها تقبلها كإشكالية، ودراستها بتوظيف مناهجها الخاصة. «الفلسفة الفينومنولوجية تدعي أنها فلسفة للإنسان ضمن العالم – الحياة الخاص به. إنها تدعي القدرة على تفسير معنى

---

(23) A. Izzo, «Introduzione,» dans: A. Schütz, *Saggi sociologici*, trad. V.G. (Turin: Utet, 1979), p. VII.

(24) A. Schütz, *Le Chercheur et le quotidien, phénoménologie des sciences sociales* (Paris: Méridiens - Klincksieck, 1987), p. 12.

(25) Ibid., p. 77.

هذا العالم بطريقة علمية صارمة. فهي تطرح على نفسها مبحث برهنة وتفسير نشاطات الوعي [...] الذاتانية المتعالية التي يتشكل بها العالم - الحياة. وبما أن الفينومنولوجيا المتعالية لا تقبل ما لا يكون بدهيًا في ذاته، لكنها تسعى لجعله كذلك، فإنها تبتعد من الوضعية الساذجة أيًا كانت، ويمكنها أن تأمل بأن تصبح بحق علم الروح [...] في العقلانية الحقة بالمعنى الدقيق للكلمة»[26].

المنهج الفينومنولوجي في الشك الجذري يمكن أن يقترح على العلوم الاجتماعية عدم اعتبار العالم - الحياة معطًى، لكن باعتباره موضوع تحليل إشكاليًا. فينومنولوجيا هوسرل في هذا المنحى تصل إلى حد تعليق الإيمان الأعمى بالعالم الخارجي، وذلك بوضع العالم «بين قوسين» (أي تعليقه): «الفيلسوف وانطلاقًا من التأمل في مشهد المواقف الطبيعية يلزم نفسه بتغيير الموقف، وهو ما سمّاه هوسرل الحياد الفينومنولوجي [أو تعليق الحكم] (époché)[27]، أو الاختزال الفينومنولوجي المتعالي. عليه أن يحرم، من موقعه ككائن، العالم الذي، من داخل الموقف الطبيعي، كان ببساطة موضوعًا كأنه كائن موجود، والعودة إلى التيار الحي لتجاربه في العالم. لكن عالم التجربة في هذا التيار محتفظ به تمامًا بجميع مضامينه التي يمتلئ بها»[28]. هذا الاختزال لا يتعلق بوجود العالم الخارجي فحسب، لكن أيضًا بجميع الإثباتات حول العالم وحول مضامينه، حيث يجب علينا الشك في الفرضيات كلها المتعلقة بوجود العالم، سواء في العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية. مع ذلك، وبعد الاختزال الفينومنولوجي، تبقى هناك أشياء: إنها التجربة الواعية التي نحصلها من الواقع.

---

(26) Ibid., p. 172.

(27) تعليق الحكم عبارة يونانية قديمة Epoché (ἐποχή) تعني في الفلسفة اللحظة النظرية التي تُعلّق فيها جميع الأحكام عن وجود العالم الخارجي، بالتالي يُعلّق كل فعل في العالم. وقد طور المتشككون هذا المصطلح ونراه على أكمل وجه عند رينيه ديكارت في الشك المنهجي. أما هوسرل فهو تحدث عن «تعليق فينومنولوجي» أو «وضع الأفكار بين مزدوجين». ومن خلال العملية المنهجية المسماة «الاختزال الفينومنولوجي»، يمكن المرء تعليق الحكم العقلي حيال ما هو متعارف عليه من اعتقاد فلسفي بسيط بوجود العالم الخارجي، بالتالي يمكنه أن يفحص الظواهر كما تتبدى للإدراك والوعي. (المترجم)

(28) Ibid., p. 174.

نستطيع الشك حتى في وجود الواقع/ الحقيقة، لكن لا يمكننا الشك في الأنا الذي يعيش تجربة هذا الواقع. إن التجربة ككل سلوك نفساني، هي دائمًا تجربة شيء ما: ذلك هو مفهوم **القصدية** (intentionnalité) عند هوسرل. بذلك، تحدد الخاصية القصدية للأفكار تمييزًا واضحًا بين فعل التفكير والموضوع: حتى لو وضعنا موضع الشك وجود الشيء المادي في العالم الخارجي، أي ضمن المجال المختزل، فإن ما يهمنا هو «الموضوع القصدي» في إدراكنا الخاص له. ضمن المجال المختزل، يكون العالم محفوظًا كرافد أو لازمة للحياة الواعية: لذلك ما عادت هذه الموضوعات القصدية جواهر موضوعية، بل هي **ظواهر كما تظهر لي**. في قول آخر، العالم موجود هاهنا ونحن نعيشه كعالم، لكن ما يهمنا بعد الاختزال الفينومنولوجي هو حياة الوعي الذي عبره نعيش تجربة العالم بوصفه عالمًا موضوعيًا. مجال الحياة هذا الذي يشهد فيه الوعي تجربته به، تكون الحياة مع الآخر جزءًا منه وكذلك العمليات التي تبني دلاليًا الحياة ضمن جماعة.

أحدث هوسرل تمييزًا أساسيًا بين الاتجاه الإمبيريقي (الذي حدده بأنه **الطبيعي**) والاتجاه **الماهوي** (eidétique)؛ بهذا تكون الفينومنولوجيا علمًا ماهويًا لا يعتبر وجود الأشياء وإنما جوهرها[29]. هذا الاتجاه يشكل مبدأ منهجيًا يوجّه البحث، ويمكن أن نقدم عنه مثالًا: عندما أحاول معرفة الشجرة، فإنه يمكنني تصوّر سلسلة غير منتهية من الأشجار المختلفة اللون والشكل والطول والخصائص الأخرى [وصورة الشيءِ: ماهيته المجرَّدة. والصُّورَةُ خيالُهُ في الذهن أَو العقل]. لكن توجد جملة من الخصائص مشتركة بين الأشجار كلها، وهذا ما يشكل ماهية/ صورة أو نوع (eidos) الشجرة، أو جوهرها. بالتالي، لا تهتم الفينومنولوجيا بالشيء في ذاته لكن بمعناه، وبكيف يتشكل المعنى من خلال نشاط الوعي.

---

(29) فضلت ترجمة الأيدوس الأفلاطوني بالماهية، وهي تعني حرفيًا الصُّورَة، والشَّكل، لكن بمعنى النوعِ والصفة والماهية. وفي القرآن في سورة الانفطار في الآيتين 7-8 ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَاشَاءَ رَكَّبَكَ﴾. وفي قاموس المعاني: صورةُ المسألة أَو الأمر: صفتُهَا. والصُّورَةُ النَّوعُ. ويقال: هذا الأَمر على ثلاث صور. وصورة الشيءِ: ماهيته المجرَّدة. والصُّورَةُ خيالُهُ في الذهن أَو العقل. (المترجم)

تحصل ملاحظة موضوع ما وإدراكه، بفضل جملة من التجارب المتراكمة الأخرى، والتي تجعل معرفتنا للموضوع ممكنة؛ وهنا يقترب شوتز مرة أخرى من الفينومنولوجيا من خلال نظريته عن «التصنيف التنميطي أو النمذجة التنميطية» (typification). العالم الذي نعيش فيه هو عالم ثقافي، بمعنى أنه يتشكل من جملة من المعاني التي ينشئها عمل الإنسان. في تفاعلات الحياة اليومية نكون متأكدين من أننا نكتشف وندرك ما يحيط بنا بالشكل نفسه الذي يفعله الآخرون؛ بتعبير آخر فإننا ننشئ تصنيفات نمطية، حيث نسمح لأنفسنا بالتفاعل الواحد مع الآخر ضمن نسق انتظارات بالنسبة إلى سلوكات الآخر. الفهم الذاتي للأفراد بعضهم لبعض وكما تصور ذلك زيمل، ليس فقط وسيلة للمعرفة السوسيولوجية، بل قبل كل شيء هو أساس الحياة الاجتماعية. النماذج النمطية للفعل، وعلى قدر الأنماط الشخصية، تبقى بطبيعة الحال بناءات نظرية لها وظيفة كشفية فحسب. من ثم فإن تفسيرنا العالمَ يقوم على جملة تجارب سابقة، حيث تشغل أنفسنا جزءًا منها، والجزء الآخر ينقله إلينا من يحيطون بنا، الآباء أو المعلمون. تلك التجارب هي تصنيفات تنميطية في متناولنا توجهنا في حياتنا اليومية. «في تعبير أكثر تقنية لهوسرل، والذي حاولنا إيجاز تحاليله لتصنيفية عالم الحياة اليومية، فإن ما كان معايَشًا في الإدراك الآني المباشر لموضوع ما ينسحب بإدراك واعٍ عاقل على جميع الموضوعات المشابهة التي لا تُدرك إلا انطلاقًا من صنفها»[30]. في الوضع الملموس للحياة اليومية، يتعرف كل فرد إلى مظاهر نمطية ومميَّزة لموضوع قد لا يكون مهمًا أيضًا إلا لبعض هؤلاء، بحسب السياق الذي يعيش فيه وبحسب «وضعيته التي حددتها سيرته الشخصية»[31].

حتى لو أن شوتز نقل الفلسفة الفينومنولوجية إلى حقل العلوم الاجتماعية، فإنه ينفصل عنها بسبب مشكل محدد: هو المتعلق **بالذات الأخرى** (alter ego)، بالبينذاتية. في مقاربته هذا الموضوع ينطلق هوسرل من «المجال الخاص» الذي

(30) Schütz, *Le Chercheur*, p. 13.

(31) Ibid., p. 15.

يشير إلى الذاتية التي تتضمن معنى الجسد الخاص الذي هو الوحيد ضمن الأجساد الطبيعية يطرح نفسه على الذات الفاعلة ليس كشيء عادي، بل كجسد حيوي (Leib) وليس جسمًا (Korper). لكن الإدراك المباشر لجسد خارجي مع سلوكاته يجعلنا نعزو إليه باطنة [سريرة] ذاتية مماثلة بحيث يصبح الآخر (alter) ذاتًا أخرى. «إن إدراك جسد عضوي خارجي بحسب جوهره هو [...] إدراك من خلال تأويل أصلي. هذه الأصالة تتأسس ضمن مرجعيتها الأساسية المتكاملة، في جسديتي الأصلية التي لي معها تجربة معيشة أصلية لتجسد الذاتي ضمن كائن يظهر بوصفه شيئًا»[32].

لم يتفق شوتز مع فكرة أستاذه واعتبرها ذاتوية جدًّا (solipsiste)[33]. من المحاور الأساسية لفكر شوتز فكرة أننا نشارك من دون تفكير مسبق في تَزَامُن [معَاصَرة] الـ «نحن»، في حين أن «الأنا» لا يظهر إلا بفضل التفكير البَعدي [التالي][34]. إن إمكان إدراك تجربة الآخر في الحاضر المتَّقِد حياةً (vivido)، في الحياة العفوية، هو أساس كل معرفة. من هنا إمكان تعدد «التشكيلات الاجتماعية والثقافية»[35]. تشمل فرضية النسبية الثقافية هذه أيضًا حياة الأفراد: من الممكن رؤية الواقع انطلاقًا من وجهات نظر متعددة، وهي التي سماها شوتز «مناطق المعنى المحددة»، المنطقة المحددة للمعنى الأكثر أهمية هي واقع عالم الحياة اليومية، حيث نعيش تجربة الآخرين، نتواصل معهم وحيث يمكننا التدخل بممارستنا الفعلية.

أخيرًا، يجب أن نضع في الاعتبار موضوعًا آخر أساسيًا للفينومنولوجيا طوّره هوسرل، خصوصًا في مؤلفاته الأخيرة، هو ذلك المتعلق بالعالَم - الحياة

---

(32) *Husserl*, coll. Philosophes (Paris: PUF, 1971), pp. 122-123.

(33) مذهب من يعتقد أن «الأنا» وحده هو الموجود الحقيقي وأن الإدراك لا يتناول سوى التصورات الشخصية حيث يتعذر قيام الدليل على وجود شيء آخر غير «الأنا» المفكر. عبده الحلو، **معجم المصطلحات الفلسفية** (بيروت: مكتبة لبنان، 1994)، ص 161. (المترجم)

(34) Izzo, p. xxiv.

(35) Ibid., p. xxv.

[المعطى الحي] (Lebenswelt)[36] وكما حددنا ذلك آنفًا، العالم - الحياة هو أساس معنى العلوم كلها، ومهمة الفكر تكمن في جعل هذا العالم مدرَكًا بوصفه شبكة بينذاتية [ما بين ذواتين] للمعنى، حيث تدرِك الذات أفقها المحفِّز. بحسب هوسرل، فإن الرابط بين العالم - الحياة والبينذاتية يقودنا إلى استعراض إشكالات الفينومنولوجيا كلها: انطلاقًا من الواقع المعطى اختزلنا المتعالي، فوصلنا إلى «الأنا» المتعالي «ومن هذا الأنا ونشاطه ينكشف سؤال القانون الذي يجد تمامه الانعكاسي في البينذاتية، حيث نفهم إلى الحد الأقصى أن العالم المحيط بي - العالم لِذواتنا - يتضح في بنيات المعنى ليس كمشكلة فلسفية مجردة، وإنما كشبكة وجودية، وحتى كشبكة لبنيات معنى تحصّلها التجربة»[37]. كذلك ثمّن شوتز هذه الفكرة الحاضرة أيضًا عند هوسرل، حيث المشكلة الحقيقية للفلسفة أو بالأحرى للعلوم الاجتماعية، هي العالم - الحياة. تتيح الفينومنولوجيا إمكان العودة إليه: «هنا نكون أمام ما يسميه هوسرل 'السيكولوجيا المتعالية'. بمعنى ترسيمة حدسية، حيث 'تتحول تجربة العالَم اللانهائية الفعلية أو الممكنة إلى لانهائية تجربة متعالية فعلية أو ممكنة، حيث نخوض تجربة العالم وتجربته الطبيعية باعتبارها ظاهرة'»[38]. هكذا تستعيد الفينومنولوجيا اعتبار المجال المجتمعي، حيث يحتفظ بصحته الخاصة كل تحليل يسلك ضمن المجال المختزل فينومنولوجيًا. ويطلق هوسرل على هذه **السيكولوجيا القصدية اسم الفينومنولوجيا التأسيسية للموقف الطبيعي**، ويعرّفها شوتز بأنها التأسيس الحقيقي، أكثر من الفينومنولوجيا المتعالية، للعلوم الاجتماعية الإمبيريقية. مهمة «هذا العلم المجتمعي (الدنيوي) الماهوي»[39]

---

(36) العالم - الحياة (بالإنكليزية Lifeworld وبالألمانية Lebenswelt): هو عالم ما هو بدهي أو معطى منجز، عالم يستطيع الأفراد اختباره معًا. وبالنسبة إلى هوسرل هذا العالم - الحياة هو أساس الأبحاث الإبيستيمولوجية كلها. وأصل المصطلح من البيولوجيا (علم الحياة) ومن البروتستانتية الثقافية. وهو مستخدم في الفلسفة وبعض العلوم الاجتماعية، خصوصًا السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا. وهو في النهاية يعبّر عن حالة أو وضعية يكون فيها العالم معيشًا (erlebt)، اختبارًا نعيشه. (المترجم)

(37) V. Costa, E. Franzini et P. Spinicci, *La Fenomenologia*, trad. V.G. (Turin: Einaudi, 2002), p. 209.

(38) Ibid., p. 212.

(39) للمقارنة يُنظر: Schütz, *Le Chercheur*, pp.184-185.

تتمثل في «وصف حسي لتجارب الوعي [...] بل أيضًا وصف الموضوعات الواعية أو القصدية، 'الموضوعات في دلالتها المتجردة' التي تصادَف في التجربة الداخلية الحية [...]. هنا يكمن المدى الواسع للنتائج التي توصل إليها هوسرل في العلوم الثقافية كلها»[40]. بتعبير آخر فإن العالم، مع الاختزال الفينومنولوجي أو الحياد/ تعليق الحكم، لا يفارق حقل تجربة «الأنا» ونشاطه العقلي: ما يحرره الحياد هو النشاط الواعي الصرف «وفيه ومن خلاله يوجد العالم الموضوعي كله بالنسبة إلي»[41]. بالتالي فإن الأمر يبدو كما لو أنه عودة إلى التجربة الأصلية للعالم - الحياة التي تنتمي إليها كل الشبكة القصدية للذاتية المتعالية: «تأويل ذلك كله عبر إبراز الإنجازات القصدية للذاتية المتعالية يشكل الحقل الواسع لعمل الفينومنولوجيا التأسيسية»[42] أو علم الاجتماع العام، كما يقترح شوتز. ونستطيع من خلال استعارة تفسيرية الحديث عن تناوب: شكل/ محتوى [صورة/ معنى] بين عالم - حياة ومجال مختزل فينومنولوجيًا. في البداية، يكون العالم - الحياة الذي نتصوره بسذاجة أنه معطى، موضع شك، ويوضع بين قوسين من خلال الاختزال الفينومنولوجي. الشكل/ الصورة يصبح صورة/ معنى: إنه الجوهر المادي/ الماهية للنشاط العقلي قبل كل شيء. في مرحلة ثانية، يكشف المجال التجريدي الماهوي والتحاليل التي قدمت ضمنه عن نشاطات الموقف الطبيعي مع العالم الذي يتجلى موضوعيًا، باعتباره حقلًا لدراسة العلوم الاجتماعية. يفترض شوتز مسبقًا هذه الحركة الدائرية في التأويل الذي يعطيه للفينومنولوجيا ومساهماتها في إبيستيمولوجيا العلوم الاجتماعية.

أحد المحاور الأساسية للنظرية التي قدمتها هنا هو المبدأ المنهجي الذي على عالِم الاجتماع بموجبه أن يبحث عن المعنى الذاتي الذي يمنحه الفاعل الاجتماعي لأفعاله الخاصة: تلك هي «مسلّمة التأويل الذاتي» عند

---

(40) Ibid.

(41) Ibid., p. 174.

(42) Ibid., p. 175.

شوتز[43]. عملية الاعتراف بالمعنى الذاتي هذه هي بالفعل أحد أسس علم الاجتماع الفهمي في مقابل المنظور الوضعي، خصوصًا في نزوعه إلى الفصل وبطريقة تصنيفية بين الذات والموضوع، مع اعتبارهما اثنين مطلقين لا يقبلان الاختزال الواحد إلى الآخر، يجد عمل شوتز جذوره في التقاليد الفلسفية الكبرى، وفي الوقت ذاته هو نقطة انطلاق لعدد من التطورات المعاصرة في علم الاجتماع، خصوصًا على المستوى الميكروسوسيولوجي. وبعيدًا من الجدل الذي لم تستطع الميكروسوسولوجيا بسببه أن تعتبر مركزًا لجميع مشكلات العلوم الاجتماعية، فإن المؤكد أن نشوء التيار الجديد أعطى ولا يزال يعطي نتائج مهمة ومجددة.

في خطى شوتز

من البلورات التي صدرت لعمل شوتز من وجهة نظر علم اجتماع المعرفة، تلك التي قام بها بيتر ل. برغر وتوماس لوكمان في كتابهما **البناء الاجتماعي للواقع** (*La construction sociale de la réalité*). قرر الكاتبان أن عملهما هو تركيب واعٍ بين المفاهيم الدوركهايمية والفيبرية: الواقع الاجتماعي يملك بعدًا موضوعيًا ووقائعيًا وفي الوقت نفسه، ينبني الواقع ذاته على المعاني الذاتية التي يسقطها الفاعلون الاجتماعيون على سلوكاتهم. وكان شوتز قد أكد الأهمية القصوى لعالم الحياة اليومية بالنسبة إلى الفرد، حيث يتصرف بطريقة بينذاتية بفضل معرفة متأكِّدة يتم تحصيلها وهي تشتغل بواسطة ترسيمات تصنيفية معطاة مسبقًا. وعلى المنوال ذاته، أكد برغر ولوكمان أن الفهم السوسيولوجي يتأسس على إدراك الحس العملي المشترك الذي هو أساس تجربة [اختبار] الواقع اليومي: تلك هي الفرضية التي يقود إليها التحليل الفينومنولوجي الذي قاما به.

تحصل تفاعلات الحياة اليومية بفعل تقاسم مخزون معرفي مشترك في الجماعة الاجتماعية؛ هذا الرصيد المعرفي الاجتماعي يحيل على عالم رمزي

(43) Ibid., p. 16.

هو أصل العمليات الدلالية كلها. ومن جهة أخرى، وبحسب المؤلفين فإن «عالم الدلالات مصمم بوصفه الرحم لجميع الدلالات المموضعة (objectivées) اجتماعيًا والواقعية ذاتيًا. المجتمع التاريخي كله والتاريخ الشخصي التام للفرد يعتبران أحداثًا تأخذ موضعها ضمن هذا الكون»[44]. انطلاقًا من هذه المقدمات المنطقية، اقترح المؤلفان إعادة البحث في أصل المعرفة في الحياة اليومية وطورا أنموذجًا أكثر جدلية من أنموذج شوتز: الواقع الاجتماعي له تركيب موضوعي يتكوّن عبر عمليات المأسسة والشرعنة، لكنه أيضًا يتركّب من مكوّن ذاتي، لأن الذات تستبطن الواقع من خلال عملية دمج اجتماعي (تنشئة اجتماعية). يضحي النشاط البشري «معتادًا» من خلال جملة تصنيفات تنميطية تجعل سلوكات الآخرين قابلة للتنبؤ، مشكلّة بذلك «مؤسسات» بعدد التصنيفات تلك. تخضع عملية المأسسة هذه لموضعة بَعدية، تجعل من المؤسسات المتشكلة أكثر «قبولًا» وتحظى باعتراف اجتماعي؛ فهي تصبح شرعية نظريًا، في سبيل أن تحوز بالطريقة الفاعلة خاصية «أن تكون موثوقة». العمليات الموصوفة التي هي خارجية بالنسبة إلى الفرد تكتسب سمة ذات دلالة بصفة ذاتية عندما يدخل [الفرد] بصفة مستدامة في المجتمع الموضوعي، وهذا يحصل من خلال عملية استبطان للعالم الخارجي تبدأ في مرحلة الطفولة الأولى (تنشئة اجتماعية أولية) وتتكرر كلما دخل الفرد في مجالات جديدة من العالم الموضوعي (تنشئة اجتماعية ثانوية). إذًا، فالمجتمع يعتبر عملية جدلية مستمرة، حيث تندمج آليات استظهار المعنى وتموضعه واستبطانه باستمرار: الدلالات هي في آن واحد ترسبات مموضعة بالنسبة إلى المجتمع، ورصيد من عناصر دلالية وواقعية بالنسبة إلى الذات. بتعبير آخر، للنشاط البشري نزوع نحو التجوهر ضمن أشكال محددة، أشكال تؤثر في عملية تذوتن [من ذات] الواقع الذي يَعرِض له الإنسان منذ ولادته. يقترح عمل المؤلفَين من جديد مفهوم التصنيف التنميطي الذي، من فيبر إلى شوتز، يصادف بُعد «مرونة» المعيش (مافيزولي) مع ضرورة انبناء المعرفة المشتركة والفكر الذهني المتأمل. إن كل

---

(44) P. Berger et T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité* (Paris: Méridiens - Klincksieck, 1989), p. 133.

نظام مؤسسي ينشأ عن تصنيف نمطي لسلوكات وأفعال خاصة؛ فمفهوم الصنف أو النمط مرتبط بشكل وثيق بمفهوم الدور: عندما تكون الأفعال منمذجة فإنها تشكل جزءًا من الثقافة الخاصة بالجماعة، وعند إتمامها أفعالًا منمذجة، فإن الأفراد يؤدون بذلك أدوارًا. وهذه الأخيرة هي مستقلة عمن يؤولها، ومعايير استمرارها متضمنة في رصيدها المشترك من المعارف. في الحياة الاجتماعية يؤدي الفرد أدوارًا مختلفة ترتبط بالوضع الذي يكون فيه، ضمن «لعبة أطراف» موضعة، لكنها أيضًا تحمل ذاتيًا دلالات. الذات الفاعلة تتماهى مع السلوكات الأنموذجية ولا تأخذ موقعها إلا بصورة متتالية بالنسبة إليها، ما يسمح لها بأداء أدوار أخرى في المستقبل. وتُستخدم الاستعارة المسرحية للفاعل الذي يؤدي أدوارًا على المسرح الاجتماعي من كتاب آخرين كثر، من إرفنغ غوفمان إلى ميشيل مافيزولي.

إذا كان برغر ولوكمان يعيران المكون الموضوعي للمجتمع أهمية أساسية، بل مبدئية، فإن تيارًا بحثيًا آخر، يحيل نفسه على شوتز، يضع المظهر الذاتي في المقدمة: والمقصود به الإثنوميتودولوجيا (المنهجية الإثنية) التي يعتبر هارولد غارفنكل (Harold Garfinkel) منظّرها الأول. بحسب هذا التيار، لا فرق بين التفسيرات المختلفة التي يعطيها الناس لنشاطهم في الحياة اليومية والتفسيرات التي يمكن أن يعطيها لها علماء الاجتماع، لذلك كان البحث الميداني ضروريًا في دراسة المجتمع، وذلك بالمشاركة في حياة الجماعة الاجتماعية بغرض التعرف إلى الواقع الذي تصنعه تلك الجماعات بشكل متواصل من خلال تفاعلاتها. المنهجيات الإثنية هي إذًا جملة الوسائل التي تمتلكها جماعة اجتماعية من أجل بناء تمثلها الخاص عن الواقع. على الباحث ملاحظة الواقع اليومي مثل الإيماءات، المحادثات، اللقاءات ووقائع الشارع التي تشكل النسيج الصوري للمعايير والأدوار والآراء والمواقف؛ إن تحليل هذه الوقائع المتقلبة والمعقدة هو الذي يسمح بفهم العمليات التي هي في الأصل أطر مرجعية ثقافية. يمكن إرجاع الإثنوميتودولوجيا إلى «النزعات الذاتوية»[45] التي نشأت في سبعينيات

(45) Izzo, p. IL.

القرن العشرين في الولايات المتحدة، والتي صُدِّرت بسهولة إلى خارجها: هي تيارات بحثية تولي استقلالية أعضاء المجتمع أهمية بإزاء القيود المؤسسية، وكذلك قدرة الأفراد على إعادة إنتاج فاعلة وتأسيس للدلالات الاجتماعية.

ضمن مقاربة «مجهرية» ومتأنية لحركية الحياة اليومية، سار مفكر آخر على خطى شوتز: إرفنغ غوفمان الذي انصبّ اهتمامه على دراسة التفاعلات «وجهًا لوجه» كأساس للحياة اليومية، وهي تفاعلات يشارك فيها الجميع. الحياة الاجتماعية في نظره، عبارة عن لُعبة أطراف (روتين) مستمرة، حيث يؤدي كل فرد شخصية معينة على المسرح باستعمال تقنيات مسرحة حقيقية[46]، وتشارك في إخراجها فرق تكون طرفًا مشاركًا في التمثيلية. المعضلة الرئيسة للفاعل تكمن في تصديق الجمهور له، لأن النشاط التأويلي للجمهور حيال الفاعل ضروري لنجاح الإخراج المسرحي ذاته.

كل دور مسرحي له رابط ضروري في المشهد الخلفي. هنا يكون المشهد مُعدًّا ومبنيًا بعناية، وهنا يكون الانطباع الذي نريد إعطاءه منكرًا بوصفه خدعة. الحركية بين المشهدين الأمامي والخلفي موجودة من جديد في كل وضعية تفاعلية، والفضاء الذي يكون مشهدًا خلفيًّا يمكن أن يتحول إلى مشهد مرئي ضمن أدوار تمثيلية أخرى. الاستعارة المسرحية ليست المحور الوحيد في فكر غوفمان، والتي سيعاد تأسيسها من علماء اجتماع آخرين، خصوصًا مافيزولي. يوجد مظهر آخر لنظرية غوفمان، والتي ستعرف المصير نفسه: مفهومه عن الأنا[47]، الأنا الذي لا يجد أصله في الذات بوصفه فردًا، لكنه هو نتاج المشهد الممثَّل، مع الأفعال الجماعية التي شاركت في الروتين.

الافتراض الإبيستيمولوجي الأساس الذي يوحّد الفاعلين متعلق بحقيقة أن معرفة المجتمع تقتضي التركيز على المعرفة المشتركة، وحتى التراث الثقافي المتشكل من التفاعلات اليومية للأفراد. يمكن أن نمنح البعد الموضوعي

---

(46) للمقارنة يُنظر: E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne, 1. La présentation de soi* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1973).

(47) للمقارنة يُنظر: Ibid., p. 238.

والتصنيفات التنميطية أهمية أكثر أو أقل، لكن يجب دائمًا الاحتفاظ بالاهتمام لمصلحة الواقع الحسي الذي نعيش فيه حياتنا اليومية، فهنا تجري حياتنا الاجتماعية، بعيدًا من كل تجريد إحصائي. يمكن التحاليل العامة أن تحوز بعض النفع، وذلك تبعًا للهدف الذي تم تحديده عند بداية البحث باستعمال أدوات تحليلية، لكن وفي المستوى الإبيستيمولوجي، من المهم التأكيد أنه حتى الظواهر الكبرى لا تأخذ معناها عند الفاعلين الاجتماعيين إلا عند ارتباطها بالبعد الذي عاشوا فيه فعليًا.

في سبيل علم اجتماع فهمي

علم الاجتماع الفهمي هو تحليل المجتمع المعاصر في بعده كمعيش يومي: ذلك هو الموضوع المعبّر عن مجمل نظريات المفكرين المذكورين التي حاولنا عرضها. يشكل هذا التفكير الإبيستيمولوجي جزءًا من نقاش قديم لا يزال حيًّا وراهنًا: لقد شهدنا في حقل العلوم الاجتماعية تكوّن «شرخ إبيستيمولوجي» بين التحليل القائم على التعليل السببي الميكانيكي، وليد النزعتين الوضعية والعقلانية للقرن التاسع عشر، وبين التحليل الفهمي الذي يعطي تعقيد الظاهرة قيمة. فمن جهة، نجد أبهة العقلانية الكبرى التي تقر بوجود حقيقة وحيدة، محايثة للموضوع قيد الدراسة، حقيقة يكشف عنها عبر تعيين علل خطية وميكانيكية تحدد ظاهرة ما. الذات هي ضمن هذا المعنى «معقّمة» فهي لا تشارك في المعرفة، لكنها منفصلة بوضوح عن الموضوع الذي تدرسه، كما لو أنه يمتلك حقيقة جوهرية هي التي يجب «تسليط الضوء» عليها. يُنظر إلى الحقيقة الاجتماعية من الخارج، مع موقف بارد ومستقل، ويُقبل وجود كونية عمومية حيادية قابلة للدراسة بواسطة «العلموي الاجتماعي». ويُعتبر الفكر أنه انعكاس للواقع الموضوعي، والإجراء المنطقي يسعى، من خلال درجات مختلفة، إلى بلوغ الحقيقة القصوى[48]. هذا الإجراء الصنوي (dualiste) يقوم بفصل واضح وبياني بين اصطلاحات متضادة لا تقبل «حلًا وسطًا»: الذات الفاعلة منفصلة عن

(48) للمقارنة يُنظر: F. Crespi, *Sociologie compréhensive et critique sociale*, Acte du colloque «Sociologie compréhensive et postmodernité,» université Paris-V, 2001.

الموضوع، الصواب عن الخطأ، الواقعي عن الخيالي ...إلخ. من هذا الموقف الإبيستيمولوجي، نشأ ضرب من النقد الاجتماعي: «انطلاقًا من أنموذج مثالي عن المجتمع مؤسس على معايير معرفية وعقلانية صرف»[49]، حيث الأحكام ترتكز على ما يجب أن يكون عليه المجتمع لا عمّا هو عليه (مافيزولي). الحقيقة ثابتة، والسائد هو أن النظام الاجتماعي يجب أن يتوافق معها، ويجب أن يتم تقييم مدى انسجامه الأدنى أو الأقصى مع الأنموذج المثالي. هي الإبيستيمولوجيا «الصلبة» (مافيزولي)، تلك التي تبناها كثُرٌ من مفكري العلوم الاجتماعية، والتي نعرف آثارها الضارة. القطعية الضمنية في مختلف الحتميات، ومنها الحتمية الاجتماعية، هي مصدر ضعف القدرة النقدية حيال النظام السائد أو على العكس، مصدر ميلاد اليوتوبيات المجردة التي لا علاقة لها بالمظهر المتعدد الشكل (polymorphe) للواقع. عرّف مافيزولي هذا الموقف الإبيستيمولوجي بأنه الذي يطرح على نفسه السؤال الهاجسي «لماذا»[50]: إنها السببية الحتمية المرتبطة بفلسفة التاريخ التي تفرض دائمًا «الوجهة المضمونة» التي على الظواهر التاريخية سلوكها، وبالمقاربة النقدية التي شكلت دعامتها.

على النقيض من كل البناء العقلانوي، نجد علم الاجتماع الفهمي الذي يعتبره كثر من الباحثين[51] الوحيد القادر على تحقيق نتائج فاعلة في ميدان دراسة الحياة اليومية ومخيالها. وكما قال فيندلباند وريكرت، يوجد فارق جلي بين العلوم التي تسعى إلى بناء قوانين كونية عمومية والعلوم التي تدرس الظواهر في وحدانيتها: وذلك الفرق بين العلوم التشريعية (nomothétiques) والعلوم التصويرية (idiographiques). في هذا الإطار، لا يستهدف علم الاجتماع الفهمي بمعناه الصحيح البحث عن تفسير سببي لإدماجه في منظومة القوانين العامة، بل يسعى عوضًا عن ذلك إلى وصف الظاهرة كما تبدو أمام الباحث. وعلى المنوال ذاته، يأتي الفارق بين ضربين من علم الاجتماع عند بالانديه

---

(49) M. Maffesoli, *Éloge de la raison sensible* (Paris: Grasset, 1996), p. 162.

(50) Ibid.

(51) نشير خصوصًا إلى الباحثين في مركز البحث في اليومي والراهن (CEAQ) ومديرهم ميشيل مافيزولي.

(G. Balandier) الذي ميز بين «علم اجتماع للخدمة» و«علم اجتماع للمعرفة»: الأول هو ذلك الذي يعتمد على تجريدات ذهنية تعيد إنتاج نفسها ذاتيًا في التجريد الإحصائي، بينما يكتفي الثاني بتصوير المعيش كما هو عبر المعنى الذي يمنحه إياه الفاعلون الاجتماعيون. إن تحليلًا وصفيًا كهذا يكتفي بعرض الواقع بفضل روح «تأملية»[52]، منتبهة إلى الطريقة التي بها تتجلى الظاهرة، وبها تُرى وتُعاش[53]. هذا الإجراء يعتمد على يقين: ظاهر الظاهرة، أي الشكل الذي تظهر عليه مرتبط جوهريًا بـ «داخلها»؛ إذ ومن أجل فهم معناها العميق كان، من الضروري، أو بالأحرى من غير مناقشة، المرور عبر السطح [أي المظهر]. وبحسب مافيزولي، فقد تأمل مفكرون كثر في جدلية الشكل والمعنى مثل نيتشه وباشلار وزيمل وفيبر: تآزر الظاهر والباطن يقتضي تحليلًا يعتبر الظاهرة كما هي، من دون عزوها إلى «ما وراءٍ» مجرّد أو إلى أسباب تتجاوزها. فإذا كان المعنى محايثًا كان الجوهر **داخليًا** [باطنًا]. إن عالم الظواهر، وهو العالم الوحيد الذي يمكننا معرفته، ينقل إلينا التعقيد كله الذي يحويه، والمعنى العميق الذي يحفظه. إن الميزة الخاصة للوصف السوسيولوجي الفينومنولوجي هي احترام تعدد أشكال الظواهر وأشكال الواقع الاجتماعي. إن المسار هنا واضح: احترام المعطى الاجتماعي بمعنى استيعابه بكل تعقيداته من دون حصره في تفسير «أحادي الاتجاه»، بل بوضعه في حالة استشراف، وفهمه في مظهره الخصوصي المفتوح، استنادًا إلى فكرة هوسرل عن **الأفق**[54] (horizon). يجب النظر إلى علم الاجتماع الفهمي والكيفي بوصفه علمًا غير تام وموقتًا، وذلك كونه يعالج موضوعات وأشياء في حالة تغيّر دائم. وإن نسبية كهذه تذكّرنا بأنه من غير الممكن تقديم تفسير أحادي للحياة الاجتماعية لكونها دائمة التغيّر، ويبقى علينا الاستعداد لاتخاذ وضعية الإصغاء، و«الوصف الملاطِف»[55] الذي «يكتفي بمرافقة ما ينمو ببطء وفق منطق داخلي (أسباب أولية ratio

(52) Maffesoli, *Éloge de la raison*, p. 149.
(53) Ibid., p. 150.
(54) Ibid., p. 154.
(55) Ibid., p. 155.

(seminalis)»[56]. قبول المعطيات كما هي موجودة ورفض الموقف النقدي الخاص بالحداثة: هما الوضعية الفكرية لمن يقول «نعم للحياة» بحسب نيتشه (مافيزولي). الظاهرة الاجتماعية هي ذات طبيعة حيوية ومتعددة الشكل تتمنّع على كل منهج تجريدي مفروض. يجب أن يلتزم الباحث موقف «الإصغاء» والقبول حيال المعطى الاجتماعي، موقف «متواضع» يلاحظ مختلف مظاهر ظاهرة ما وتعقيداتها. لذلك، كانت مهمة الباحث أن يشد انتباهه إلى الظواهر التي يشارك هو ذاته في صنعها، لأنه غير مفصول عن موضوعه، فهما موحدان في كلٍّ حيوي. رفض جاذبية التجريد يظهر في «الهنا والآن»[57] ضمن الحاضر الحي الذي يشكّل هو أيضًا وبصورة دالة موضوعه للدراسة، أي ما يجب عليه أن «يُظهره أكثر من أن يُبرهنه» و«أن يقدِّمه أكثر من أن يُمثله» (مافيزولي). وعلى النقيض من موقف السببية الباحثة عن «لماذا» تحدث الأحداث، فإن الفهم يكتفي ببيان «كيف» تحصل إظهارًا للواقع الاجتماعي ضمن مقاربة شمولية وعضوية، حيث يتفاعل الجزئي مع الكلي من خلال طبيعتهما المشتركة. ويجب اعتبار التناقض والمفارقة مؤثرات ممكنة ضمن دراسة فهمية فعلية، بل في صميم الموضوع الاجتماعي الذي هو من طبيعة «غامضة» وتعددية.

نستطيع الذهاب أبعد، بشكل مفارق، بالعودة إلى الوراء: «إن المفكّر 'الذي يقول العالم'، ليس عليه أن يتجرّد، فهو جزء من الشيء الذي يصفه بالذات، فهو داخله، ومن ثم يستطيع تحصيل رؤية من الداخل، 'حدسًا'»[58]. بالعودة إلى مفهوم الحدس عند دلتاي، طوّر مافيزولي رؤية إبيستيمولوجية تنفتح من الآن وصاعدًا على الحقل المنهجي، لتأكيد أن الذي يدرس العالم الاجتماعي يقوم بذلك من خلال حدس فكري له جذوره في اللاوعي الجماعي الذي يشترك فيه. يمتلك السوسيولوجي حسًّا فكريًا اكتسبه من خلال المشاركة في الحياة الاجتماعية؛ فكان عليه أن يوظف هذا الحس عبر عملية حدسية هي «الفطنة»

(56)

(57) Ibid., p. 153.

(58) Ibid., p. 158.

M. Maffesoli, *La Connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive* (Paris: Méridiens - Klincksieck, 1985), p. 19.

[في الأصل حاسة الشم (flair)]: وهذا موقف شبه فني، لا بل صوفي يُظهِر نوعًا من التواطؤ بين الباحث وميدان دراسته، وحميميتهما، و«قرابتهما الليبيدية»[59].
هذا النظر الجديد إلى الواقع، والذي سنجد جذوره في طريقة الإحالة على عالم الطفل، يجري تطبيقه بشكل مباشر وهو يرتكز على الانسجام العاطفي والوجداني الموجود بين الإنسان والحياة الاجتماعية، انسجام شبه شبقي جنسي [إيروتيكي] (مافيزولي). هكذا، يتناول الإجراء العقلاني الذي يعتمد على التجريد المفاهيمي يتناول موضوع المعرفة من الخارج، بينما يشتغل الحدس من الداخل من أجل فهم كامل تعقيد المعطى الاجتماعي. بذلك تكون مشاركة الذات للموضوع المدروس في أعلى درجاتها: يصبح الفهم فهمًا «محاكاتيًا» يندمج في البيئة المشتركة عبر المشاركة من طبيعة عاطفية. الإجراء الفكري لعملية الفهم هو إجراء المشاركة العاطفية الاجتماعية نفسه، إنه في أساس «أن نكون معًا» (مافيزولي) حيث تكون الذات، وموضوع المعرفة، والمعرفة ذاتها شيئًا واحدًا في إطار رؤية شمولية يبدو أنها الأكثر ملاءمة للإحاطة بالتداخل الدقيق لمختلف عناصر المجتمع المركّب»[60].

ذلك هو حاصل التوليفة النظرية - الإبيستيمولوجية الجسور لمفكرين من مثل فيبر وفيندلباند وريكرت وزيمل ونيتشه، وحاصل إعادة صوغ مفهوم كان يبدو «متجاوَزًا»: هو «حدس» دلتاي. كذلك استعادت ذاتية الباحث اعتبارها بشكل كبير، لأنه يدرس في آن الواقع الذي يحيط به وهو يشكل جزءًا مكونًا فيه: بفضل هذه الآلية التفاعلية مع الواقع تطور الفهم. إن هذه العملية تتضمن في طبيعة الحال عناصر إدراكية، لكنها تتضمن أيضًا كل الشحنة العاطفية للمشاعر والإحساسات، خصوصًا للخيال بوصفه الملكة التي تحدثنا عنها مطولًا في الفصل الأول.

إن منهجًا فهميًا يتأسس على فرضية أن الفاعل الاجتماعي لا يمكن فصله عن الواقع، حيث يحيا وبالتالي يعيش التجربة. الواقع الاجتماعي يتولى دلالة ما

---

(59) Maffesoli, *Éloge de la raison*, p. 176.

(60) Ibid., p. 192.

بالنظر إلى التجربة التي نعيشها في هذا الواقع، وهي تجربة يمكن الإحالة عليها بمفهوم التجربة المعيشة (Erlebnis) لدلتاي بوصفها «ضربًا من الكينونة في العالم، أي وعيًا بواقع آني مباشر. هذا الواقع ينبني بواسطة أفعال متبادلة بين ذوات فاعلة (دلتاي)، آلية أصلية هي في أساس عملية «أن نكون معًا». إن فهم العالم الاجتماعي يتأسس على مشاركة وجدانية متعاطفة، نظرية لكن أيضًا معيشة، مع البيئة التي تحيط بنا، من أجل الإمساك بالمعنى والقصد اللذين يعطيهما الأشخاص لأفعالهم ولوجودهم في العالم. ترتبط المشاركة بالبناء البينذاتي للمعنى الذي هو في آنٍ فرضية جميع البحوث وقاعدة الحياة الاجتماعية. من غير الممكن الإمساك بالواقع الإنساني في امتلائه وتعقيده، «بسبب تعدد عناصره المكوّنة، وتعدد المعطيات الطبيعية والتاريخية ذات المصدر الثقافي، العائلي والإثني»[61]. لذلك، يُقترح موقف الإصغاء، «تسليم أنفسنا للأمور» من دون نسيان «الغموض اللانهائي للتجربة»[62].

(61) F. Ferrarotti, *Note sur la compréhension du pré-compris*, Acte du colloque «Sociologie compréhensive et postmodernité,» université Paris-V, 2001.

(62) Ibid.

الفصل الثالث

سوسيولوجيا الحياة اليومية

الاعتراف بوجود تعارض بنيوي في المعطى الاجتماعي يفتح إمكان تقبل العالم كما هو، ذلك لأن جمال هذا العالم معترف به على الرغم من كل شيء.

ميشيل مافيزولي، غزو الحاضر.

الافتراضات الإبيستيمولوجية التي أوجزناها في الفصلين السابقين، مع براهين كثيرة قدّمها المفكرون والتيارات، تندمج في التأسيس النظري لميشيل مافيزولي في تطويره علمَ اجتماع يومي. فعلم الاجتماع هنا هو مقاربة ظاهراتية فهمية لأشكال **الاجتماعية**[1] (socialité) ولدور المخيال داخل المعيش اليومي والجماعي، على قاعدة ترسّخ هذين البعدين على المستويين المحلي والقريب. تقترح الصفحات التالية عرضًا للنظرية الإبيستيمولوجية ولمسارات البحث التي دشنها مافيزولي والباحثون الذين اتبعوه كتيار في علم الاجتماع اليومي.

من غير المفيد بناء نماذج شاملة وعمومية للمجتمع، والأحرى بعلم الاجتماع أن يقوم بالاستشراف الرؤيوي، «أن يرصد»، لا أن يقوم على «الإثبات/ الإظهار»، بل على «إبانة» ما يظهر (مافيزولي): لا بد من تأسيس «علم اجتماع مفتوح يدمج **العلوم المتخصصة** في **معرفة** تعددية دائمة التركيب والتحليل»[2]. تمتلك المعرفة دائمًا خاصية حدسية وتقريبية، خصوصًا إذا أردنا دراسة كيان متقلب من مثل الحياة اليومية، والمعيش الاجتماعي؛ وكذلك

---

(1) مفهوم «الاجتماعية» يشير إلى جميع الأشكال «أن نكون معًا» الجماعية المعاصرة، بصفتها المقابل التام لمفهوم «الاجتماعي» (social) في معناه التقليدي للعلاقة العقلانية والآلية بين الأفراد.

(2) M. Maffesoli, *La Connaissance ordinaire, précise de sociologie compréhensive* (Paris: Méridiens - Klincksieck, 1985), p. 27.

الاجتماعية هي دائمًا غير مكتملة، لأنها في حركة غير متناهية. أيضًا الفكر العقلي الذي يدرسها ليس أبدًا نهائيًا ولا مكتملًا، وهي المسلّمة التي تقوم عليها النسبية المعرفية التي تُعنى بتعددية الواقع، والتي ترفض أن تفرض عليه غائية ما، وذلك كي تفهمه في تعقده: «لا وجود لواقع موحَّد، لكن توجد طرائق مختلفة لإدراكه»[3]. الحياة اليومية التي يعيشها كل واحد هي مجال التعرف إلى المعنى المشترك (**المعرفة العامة العادية**) التي هي نقطة انطلاق دراسة المجتمع في بعده المعيشي الجمعي.

تقوم الجماعة على تشارك عاطفي داخل المجموعة، بمعنى البيئة الوجدانية التي لها أصل في «البعد الجهنمي (chtonien) للفضاء المكاني»[4]، موكلًا إلى المكان مهمة الدمج الاجتماعي. بعبارة أخرى، إن حقيقة تقاسم المكان الواحد والوطن الواحد هي أساس «الوجود معًا» الذي، ومن وجهة نظر أنثروبولوجية، يأخذ خصوصيته من خلال محوره الجمالي - التخيّلي: تتضمن الصور عنصرًا تجميعيًا للجماعات، تتعارف ضمنه وتتواصل بفضل الرموز المشتركة، مثل الدارس الذي يكون جزءًا من البيئة التي يقوم بدراستها فيشارك في تقاسم هذه العاطفة، وتكون مهمته «الدخول في توافق» مع العالم المحيط به، وأن «يشم»/ يتعرف إلى الاجتماعي الذي يسبح فيه، في عملية «استبصار ذاتي» حتى للاستكشاف الداخلي: الباحثون الاجتماعيون «يستشعرون ما هو موجود فيهم أصلًا بجرعات صغيرة جدًّا أو بكميات كبيرة»[5]، والخلاصة هي أن «الوجود سويًا والإبيستيمولوجيا يقعان في سياق مشترك ويمكنهما أن يؤسسا لتآزر يستحق التنبه إليه»[6].

يمكننا تصنيف تعدد الحركات داخل الحياة اليومية، وكذا فرادة الظواهر،

---

(3) Ibid., p. 25.

(4) P. Dell'Aquila, «Relazione sociale e teoria delle forme in Michel Maffesoli,» dans: S. Belardinelli (sous la dir.), *Teorie sociologiche dell'azione* (Milano: Franco Angeli, 1999), p. 165.

(5) Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, p. 221.

(6) M. Maffesoli, *Au Creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique* (Paris: Le Livre de Poche, 1993), p. 113.

وتأطيرهما بطريقة بنيوية على المستوى المنهجي من خلال مفهوم مافيزولي عن **الشكلانية التصويرية** (formisme). ويرى مافيزولي الذي يحيل خصوصًا على جورج زيمل، أن الشكل هو أداة للمعرفة يمكنها أن تأخذ في الاعتبار الإطار الذي تجمع داخله مختلف الظواهر الاجتماعية: توجد أشكال بنائية تضفي الانسجام على الجوانب المائعة واللاواعية للحياة الجماعية. مهمة الباحث الاجتماعي تكمن في الإمساك بأشكال كهذه. إن الشكل «يدع الحدث يكون» في فرادته فلا يفرض عليه علة خارجية ولا وجهة وحيدة، مع الكشف عن التأطير وشروط إمكان تنوع الأحوال في الحياة اليومية. وتكشف سوسيولوجيا الحياة اليومية عن نسبية القيم وتعددية السلوكات التي تسم الشكل الاجتماعي للمجموعات في بعدها الرمزي: بالنسبة إلى باحث اجتماعي يهتم بهذا الاتجاه، يمكنه أن يتناول بالدرس موضوعات من قبيل «نزع الإطلاق عن أخلاقيات العمل، التركيز على إيماءات الجسد، التسكع المتعدد الشكل، عدم الالتزام الأيديولوجي، التجمعات الاستهلاكية المنتظمة، شبكات الصداقة الغرامية، الاهتمام بالهندام والتجميل»[7].

المعرفة العادية

انطلق تأمُّل مافيزولي حول أنماط المعرفة من فرضية أن الحس المشترك والمعرفة العامة العادية هما أساس الظواهر الاجتماعية، من هنا كان على البحث السوسيولوجي أن يركز على فهم حركية الحياة الجماعية. وكما أن المعرفة العادية ليست نسقية لكنها تحصل بالتقريب والتلميح والمجاز والتمثيل، فإن أسلوب الكتابة السوسيولوجية يتبع المنوال ذاته، لأن الالتزام بالمعرفة المشتركة أمر مادي وفي الوقت نفسه أسلوبي.

هدفت الوضعية والفكر العلموي دائمًا إلى إخضاع جميع ظواهر الطبيعة لـ «العقل»، لكنها، لسوء الحظ، أخضعت له ظواهر المجتمع أيضًا. لقد أكد

(7) M. Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie* (Paris: Le Livre de Poche, 1985), p. 241.

دوركهايم أن المبادئ الأساسية للمنهج السوسيولوجي هي اعتبار الوقائع الاجتماعية أشياء، وعلى المنوال ذاته، يدعم القول إن «المجتمعات تخضع لقوانين حتمية وتشكل عالمًا طبيعيًا»(8). إن اختزال الواقع إلى نظام ثابت جامد، حيث لكل علم حقله الاستكشافي، وحيث كل منهج بحثي مُنمذج وفقًا لنظيره في العلوم الطبيعية، كان محور الموقف الوضعي الذي أثر منذ القرن التاسع عشر إلى هذه اللحظة في العلوم الاجتماعية وطريقتها في البحث. وعلى المنوال ذاته يمكن الإشارة إلى الاتجاهات الفكرية التي أسست تصورًا غائيًا للنشاط الإنساني: دوركهايم وكونت وماركس هم رواد موقف إبيستيمولوجي واحد(9).

بسبب انتمائهم إلى الاتجاه السائد، خضع مفكرون كثر ويخضعون أيضًا للـ «السحر الوضعاني»(10)، على الرغم من أن العلوم الصلبة هي نفسها قد تطورت نحو النسبية المعرفية، والعلوم الاجتماعية هي بصدد اكتشاف، وبشيء من التأخير، قيمة موقف نسبي يكون واعيًا لتعقد الوجود الاجتماعي وعدم إمكان اختزاله إلى نظام مغلق. الحركية «المجتمعية» (مافيزولي) متعددة الوجه ذات نشاط مستمر، والمعيش الجمعي متسرب إلى داخل «البنية التقنية» المهيمنة، مخالفًا في الواقع كل مسعى اختزالي وشمولي، حتى وإن كان من طبيعة فكرية. ومن ثم يتخذ العلم الاجتماعي مسارًا من نزعتين نقيضتين على المستويين الإبيستيمولوجي والمنهجي، حيث يستعيد مافيزولي عبارة تاكوسيل التي تعرّف المستويين كتناقض بين بناء مرضي وهمي (paranoïaque) للتمييز والانفصال، وعملية اندماجية (métanoïaque) للمشاركة العاطفية. ويطبق كلا هذين الموقفين المعرفيين على مجموعة موضوعات خاصة، ويمكن أن يكون أحد الاتجاهين مكملًا الآخر في العالم الثقافي، حيث تظهر فاعلية كل مستوى في مجاله الخاص. وفي هذا الإطار، كان على كل سوسيولوجيا تسعى إلى

(8) É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris: Le Livre de Poche, 1991), pp. 77-78.

(9) Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, p. 45.

(10) للمقارنة يُنظر: Ibid.

دراسة معمقة للحياة اليومية وفهمها، ودراسة وفهم كل ما له معنى بالنسبة إلى الفاعلين الاجتماعيين، أن تتبنى موقف المشاركة والفهم.

على علم الاجتماع أن يتواجه مع الواقع اليومي الذي يتكون من أحداث صغرى ذات دلالة، والتي تحصل على مستوى الوجود المجتمعي سويًا، كالإيماءات والمحادثات والانفعالات والأزياء وحياة الجماعات الموحدة حول رموز وأساطير مشتركة. عرفت الأساطير قديمًا كيف تعبر عن حياة الجماعات؛ لقد صار ضروريًا، بحسب مافيزولي، أن نستعيد هذه المقاربة، والنظر إلى موقعها عند علماء الاجتماع المعاصرين مثل: جيلبير دوران، جورج بالانديه، إدغار موران، جان دوفينيو (Jean Duvignaud) وجان بودريار. يجب أن نعرف كيف ننصت إلى تعدد الأصوات الصادرة عن بيئة الحياة اليومية وفهم الأوضاع والأحوال حتى في أبعادها «الغامضة» وشحنتها التخيلية؛ بهذا يمكننا أن نحتل مكانًا داخل «اللوحة الكبرى للانطباعية التي ترسمها كل حقبة عن نفسها»[11]، وذلك ضمن الاعتقاد بعدم إمكان امتلاك الحقيقة الوحيدة، ولكن بـ«إمكان الوصول إلى حقيقة 'ما'»[12].

الشكل الجديد المقترح للمعرفة متنبه إلى التعددية والحركية والتناقض المتأصلين في المعطى الاجتماعي: ينبغي عدم إنكار المظهر التناقضي، لأن تعددية الأصوات في المجتمع هي نفسها التي تحمل الاختلاف والتناقض اللذين ينبعثان دائمًا في الحركة العضوية للوجود. تعتبر النسبية التناقض مرتبطًا بطبيعة الكائن نفسها (دوران)، وليست هناك من حاجة إلى تجاوزها كما في العملية الجدلية، لكن يجب احترام منطقها. المعرفة ليست مطلقة، فمن الضروري دائمًا التعايش مع الآخر، مع المختلف، مع ما هو بديل: لم يبق أمامنا إلا التصالح مع هذه الحقيقة التناقضية، أن نقبل بعدم إمكان التفكير بطريقة خصوصية إقصائية، إلا أن ما لا بد منه هو تقبل البعد المأساوي للوجود من دون حل نهائي. لقد فضّل الفكر «الأحدي» (moniste)، بلغاته التصريفية

(11) Ibid., p. 66.

(12) Ibid.

التاريخية المتعددة الشكل، **الدراما**، وهي تمثُّل وتصور عما يمكن أن يكون له مستويات مختلفة من الكثافة والتفخيم، لكنه ينتهي بالضرورة إلى حل نهائي. في المقابل، تأتي **التراجيديا** التي تتموقع ضمن الشك، ضمن استحالة التصالح الذي هو الشرط الأبدي لوجودنا الإنساني ولمعرفتنا عن العالم. على الموقف المعرفي للسوسيولوجيا أن يحتمل استعدادًا كهذا، في القبول المتواضع لنسبية كل معرفة؛ هكذا يجري التخلي عن **المفهوم** (concept)، وهو عنصرٌ صلب وصارم تقليديًّا، حتى في تطبيقه العملي، لمصلحة **المقولة** (notion) بسبب طبيعتها الرخوة والمائعة، وهي مناسبة للتعاطي مع تعدد معاني الواقع. والمسار الذي ينطلق من التناقض المتأصل في الكائن، إلى تعددية الواقع للوصول حتى تحقيق إمكان معرفة تقريبية وظرفية - وهو مسار يسنده بالانديه ومافيزولي - هو إجراء لا مفر منه إذا أرادت السوسيولوجيا أن تتناغم مع الحركة البنيوية للحياة اليومية بشكل فعلي.

الواقع اليومي ومجرى الحياة في كل يوم غنيان بفوران حاول الموقف الأحادي الرأس (monocéphale) (تاكوسيل) الحديث الهيمنة عليه، لكنه يَثبت بصورة دائمة في الصيرورة الاجتماعية. وعلى خلاف نشاطية المظهر الخارجي، فان حيلة الجمهور (بحسب مافيزولي) عصية على جميع أشكال الفرض من خارج، من خلال الرهان على البعد الموقت واللهوي للاجتماعية. لم تعط المؤسسات والمكونات العفنة لجهاز **السلطة**، القدرة الاجتماعية التي تتناسل على مستوى المعيش الفعلي للأفراد والجماعات الأهمية التي تستحقها. وبالطريقة نفسها ركزت السوسيولوجيا اهتمامها على دراسة وتحليل البناءات المجردة والمصطنعة التي لم تفعل سوى شرعنة فكر مفصول عن الواقع. كما أن التبجيل اللامشروط للتقدم العلمي الخطي وللبحث المعقم تسبب في نوع من الانفصال عن معرفة الحس المشترك، بل وحتى عن الثقافة الشعبية. والحكم الشعبية والأمثال والأقوال السائدة، والأماكن العامة المشتركة هي في الوقت نفسه تمثلات رمزية وأسطورية عن الواقع: يجب أن نضفي عليها سبغة الكرامة العلمية لموضوع الدراسة في علم الاجتماع لأنها هي المنتجة للواقع الاجتماعي، لا بل إنها المنشئة لنظرتنا عن العالم.

يتمثل الخطر الذي يهدد الفكر العقلاني في «الانسلاخ عن الحركية الوجودية وتطبيق علمنا ومعارفنا على موضوعات مختلقة على المقاس»[13]؛ ليس هذا هو الهدف من تحليل يسعى ليبين من الداخل كيف تتشكل ظاهرة ما، وكيف تتجلى، من دون ادعاء فرض أنموذج مفهومي عليها. «المشكلات المختلفة التي يتناولها علم الاجتماع ليست متراكبة على نحو شمولي ضمن نسق تفسيري، ضمن شبكة تحليلية لا تفلت شيئًا، لكن وعلى العكس هي مثل الرواسب المختلفة التي قام باريتو بتحليلها، فإنها متروكة لتطورها المتوتّر»[14].

نحن نجد الجوهر الحقيقي للمعرفة الإبداعية التي تكتشف مسارات جديدة في البحث وتساعد في الاقتراب من البانوراما الهاربة للحياة الاجتماعية، في المغامرة الفكرية التي يقوم بها الذين لا يحترمون العقائدية الفئوية الجامدة للمدارس والنماذج الإرشادية [البراديغمات] العلمية. ويتعلق الأمر بمعرفة إذ تحترم رديفتها، المعرفة الشعبية، لا تتبع **أخلاقًا** خارجية، لكنها تتأسس على **أخلاقية** للحياة المشتركة؛ ذلك ما يمكن أن يسمى **اللاأخلاقية الأدبية - المعنوية** (مافيزولي).

إن المعرفة «من داخل» تفرض تفاعلات بين الملاحِظ والملاحَظ، «تغاضيًا وتواطؤًا» (مافيزولي) يرجعان إلى طبيعة هذا الموقف المعرفي نفسها. يمكن الكلام هنا على علاقة **تعاطف** (empathie) [تقمص حالة الآخرين] بين الملاحِظ والملاحَظ التي يحتمل أن تقع في صلب ممارسة سوسيولوجية تشاركية بالمعنى الفعلي. وعلى اعتبار أننا واعون تمامًا لما نحن بصدد القيام به، يمكننا التموضع في حالة تواصل مع حقلنا الخاص، وهو نمط من التواصل كان بودريار يجده شعريًا في داخل الدنيا العالم. يؤكد مافيزولي: «أننا بإقحامنا الذات في تحليلاتنا وعلى جرعات مناسبة، فإننا نحمي أنفسنا من جهة من الاجتياح المفاجئ لهذه الذات، ومن الجهة الأخرى نتأكد من أن النتيجة لن

(13) Ibid., p. 56.

(14) Ibid., p. 77.

تعدم، علاوة على ذلك، إيجاد مكانها في التعدد الصوتي الاجتماعي»[15]. يعني ذلك أن «الذاتية التي تُفهم بشكل حدسي تقريبًا و[...] بشكل جمالي باطني ضمن تراتب عضوي ذي بنية تباينية تفاضلية»[16]. الذاتي دائم الاتصال بالبينذاتي، كما الإنسان مع الطبيعة، وهذا التفاعل الجوهري هو تأسيس لشمولية كلية يمكن مقارنتها بشكل مجازي مع مفهوم الكليانية التمامية عند دوركهايم، بوصفه خاصية أساسية لعلم الاجتماع. هكذا نستعيد الرابط القديم بين النظر والعمل، بين المعرفة والمجتمع الفعلي، حيث المثقف يكون فعلًا «مثقفًا عضويًّا» ضمن مختلف الحركات الاجتماعية.

إن نمط المعرفة المذكور هو الأكثر مناسبة لإبراز الأبعاد الأسطورية والخيالية التي تسبح فيها المعرفة المشتركة. في السابق، كان يُتنكر لجميع المظاهر اللاعقلانية واللامنطقية للحياة الاجتماعية، كما أن علم الاجتماع تشذب منها بشكل طوعي، مع ذلك فإن نفي تلك المظاهر جعلها تظهر من جديد بطريقة عنيفة، في مواجهة فكر غير مستعد لاستقبالها وقبولها. «يبدو أنه علينا اعتبار معرفتنا العالمَ مزيجًا من الصرامة والشاعرية، من العقل والعاطفة، من المنطق والأسطورة»[17]؛ يقوم الواقع الاجتماعي على تمثلات جماعية تتأسس على العالم التخيلي الذي تسبح فيه المجتمعات كلها. حاولت السوسيولوجيا الماركسية ونظيرتها الوظيفية أن «تطرد» من الحقل العلمي مستوى التمثلات والأيديولوجيا التي اعتبرتها «وعيًا زائفًا»؛ فنحن نجد هنا نظرة تعتبر الجمهور ساذجًا وغير ذي أثر، وضحية نظام اقتصادي هو قوام كل حكاية أيديولوجية. لكن ليس هذا هو كل شيء؛ فليست الآلية الاقتصادية وحدها التي تعمل في المجتمع، بحيث يبدو الاقتصاد والسياسة وكذلك الحياة الاجتماعية في شمولها (in toto) كأنها تُظهر مكوناتها الرمزية التي ليست سطحية وإنما مؤسِّسة: باختصار، تختلط الحياة الاجتماعية بالخطاب الأسطوري، وعلى البحث السوسيولوجي أن يأخذ ذلك في الاعتبار. من بين جميع أنماط المعرفة

---

(15) Ibid., p. 38.

(16) Ibid., p. 223.

(17) Ibid., p. 80.

السائدة في دراسة البعد الجماعي، لا يمكن تجاوز النمط المتعلق بسوسيولوجيا المخيال الحساسة لما هو غير عقلاني، وغير قابل للعقلنة، لكنه رمزي وملمحي. إن ظواهر الجماعات التي تنبثق مِنَ الآنَ فَصَاعِدًا من دون توقف في المجتمع المعاصر، مثل العصابات، الشبكات، الفرق، الجمعيات المختلفة، والتي هي دائمًا أكثر تجذرًا على مستوى الإقليم، يتم إدراكها من خلال رموز وأساطير مشتركة تعطيها بعد المعيش الشخصي والجماعي في آن واحد مع كونها أيضًا أساسًا للوجود المجتمعي معًا. «إن ما يجعل من فكرة ما حركية، هو بعدها الأسطوري الذي يسمح لها بإثارة الحماسة ويحفز المشروعات ويحققها»[18]. تشكل المهرجانات الشعبية، والتجمعات الموسيقية، ودوائر البيئة والتغذية الطبيعية جماعات تدافع عن أي قضية، جماعات دينية غير تقليدية، باختصار هي سلسلة أعراض اجتماعية تدلنا على رسوخ فعلي للبعد الأسطوري الطقسي للحياة الجماعية المنصهرة ضمن ما سمي العالم التخيلي (mundus imaginalis) بحسب كوربان. مضمون تمثلات كهذه سريع الزوال، يمكن أن يزول أو أن يتم استبداله، لكن الإمكانية التجميعية للصور حاضرة دائمًا وفاعلة، لإثبات أنها قوة موجِّهة للتواصل، والتعاون والتشارك الأسطوري - العاطفي من طبيعة جماعية. التكرار الدوري المشكِّل للأحداث اليومية يُبرِز أهمية المظهر الطقسي الذي تحوزه الممارسة اليومية للجماعات؛ إنه غريب عن جميع المفاهيم الغائية للزمن الاجتماعي، لأن الوعي الجماعي يجد في التكرار الطقسي ترياقًا للزمن الهارب نحو الموت. البعد المشترك للمخيال تخترقه حركية الأنموذج الأصلي - الأنموذج النمطي المكرر، الثاني باعتباره تقاطبًا للأول؛ أي إن فضاءنا اليومي ثري بسلسلة صور نمطية مكررة لها جذرها في النماذج الأصلية الأولية. إذًا فالأنموذج الأصلي يحيل على المشترك الجماعي الذي يؤسس اهتمام الباحث الاجتماعي؛ هكذا لا يمكن السوسيولوجيا بعد اليوم إهمال القيام بتفكير عميق حول الصور وخصائصها بوصفها عناصر تجميعية؛ بل عليها تبني موقف منفتح ونسبي، منتبه إلى تقلب الحركات المجتمعية وإلى أبعادها غير العقلانية، لا بل غير الواقعية.

(18) Ibid., p. 89.

الأهمية التي يكتسبها **التخيّل** [التوهّم] (fiction) وكل ما يتعلق بالأمور الخيالية الخارقة للطبيعة (fantastique) في داخل الحياة الاجتماعية، تسمح لنا بتبني فكر يكون متناسبًا مع ذلك: فكر غير تصنيفي، ضمن معنى سحري ما (magique)، يقتحم بطريقة جريئة «الأرواحية الأصلية»[19] (animisme fondamental) التي يغرق فيها. في هذا السياق، تفضي العناية المطلوبة للمخيال في علم الاجتماع إلى ضرورة وجود فكر، وأسلوب استعاري ومجازي، أما **القياس** فيمكن اعتباره صنفًا إبيستيمولوجيًا حقيقيًا. ليس المسعى تحقيق التمام، لكن تجاوز الوضع الإبيستيمولوجي والمنهجي الصارم جدًا، من أجل إدغام إجراءات مفتوحة و«رخوة» يمكنها الإمساك بتقلقل المعيش. وأيًا كان موضوع الدراسة في البحث السوسيولوجي، ففي إمكان الفكر التماثلي/ القياسي فتح مقاربات جديدة هي لغاية الآن منسية، وفي إمكانها أيضًا تغذية حقول قد تبدو «مستنفدة». رهافة فكر كهذا وهاجس الخطأ الذي قد يتعرض له، لا يقللان من فاعليته، ذلك أن الإجراءات المعرفية كلها معرضة لها: وبدلًا من الخطأ، يمكننا الحديث عن حقائق محلية، والتي يصبح في إمكانها، إن تم تقييمها بشكل صحيح، المساهمة في رسم لوحة عن «الاجتماعية» هي دومًا غير مكتملة. في هذا الاتجاه، ومن أجل الانخراط في إجراء ملموس يمكن أن يوصف بـ«العلمي»، يجب صوغ فرضيات واقتراح مسالك للتحقيق والاستكشاف، وعقد مقارنات في إطار السعي إلى خط البطاقة التماثلية/ القياسية التي تسمح بالفهم السوسيولوجي. يسمح الإجراء القياسي ببناء **ملصقات** حقيقية بالمعنى الفني الدقيق للكلمة، عناصر جد متنوعة تبرز في الحياة اليومية. تفترض ممارسة القياس المنهجي هذه بنية من التطابقات في الدنيا [الكوسموس] والمجتمع، كما تقدّم ذلك سابقًا.

العلاقة مع الغيرية الاجتماعية يمكن أن تفهم بمقارنتها بالعلاقة الموجودة بين المتناهي في الصغر والمتناهي في الكبر، الإنسان والمحيط؛ من هنا بروز تصور جديد للطبيعة ذاتها: فهي لم تعد شيئًا تجب السيطرة عليه، بل

---

(19) Ibid., p. 131.

صديقًا نتعايش معه، وهي تخترقها مطابقات دلالية داخل التنظيمين الفيزيائي والاجتماعي. وتجري حياة كل يوم على شكل توافق مستمر مع المحيط، هذا الأمر يعاش بطريقة فعلية من الجماعة الاجتماعية التي تعيش العلاقة رمزيًا مع حيزها الخاص. في السياق ذاته، ليست الإيكولوجيا علمًا جديدًا فحسب، وإنما هي استعارة للموقف المعرفي الذي نتحدث عنه هنا، بوصفها دراسة العلاقات وتقييمًا لها بين الكائنات الحية والمحيط، تساعد في اندماج عضوي لجميع المظاهر التي تشكل جزءًا من المحيط ذاته، وختمًا بالموت الذي يشكل الهاجس الأنثروبولوجي الأبدي للإنسان.

على مستوى أسلوب الكتابة العلمية، فإن المقاربة التي نرسم حدودها تدلنا على أسلوب استعاري رشيق وتعددي الشكل يتفاعل مع ذاته أثناء اشتغاله. يتعلق الأمر بنمط كتابة يأخذ في الاعتبار الحركية المبتذلة للحياة اليومية بسلوكاتها وأوضاعها والخطابات الكثيرة والمتنوعة التي تنبثق في كل لحظة من الوجود؛ هذا يفترض تبني أسلوب واضح لكن أيضًا بليغ، والذي يقترح أحيانًا أكثر مما يقرر من دون ادعاء للكمال. مادة علم الاجتماع اليومي نفسها متبدلة وغير دائمة، وهذا يؤثر بالضرورة في الكتابة التي تسعى إلى إبراز خصائصها: لا ينبغي الارتياب في ضروب الخطابة أو في اللغة الإيحائية، من حيث كونها تعكس نمط المعرفة العامية في حد ذاته. مع كتابات كهذه، لا يمكننا المطالبة بيقينيات، وإنما بمؤشرات فحسب.

أخلاقيات الجماليات والشكلانية التصويرية

يدعم مافيزولي القول بوجود فكرتين بانيتين اجتماعية الوجود سويًا. الأولى تحيل إلى الفرض الخارجي الصارم والتعميمي، المفروض من الأعلى، والذي يجيب عن سؤال «ما ينبغي أن يكون [واجب الوجود]»: وهو المتعلق **بالأخلاق** (morale)؛ فيما الثانية على العكس، تنحو باتجاه تقييم الشعوري والعاطفي المشترك في الجماعة الذي يستجيب لمبدأ «دعه

يكُن»: وهو المتعلق بالأخلاقيات[20] (éthique). هذا الانشطار الذي كان قد مر علينا في موضوع المعرفة، مقترح مجددًا بوصفه منطقًا خاصًا بالوجود في المجتمع أو الاجتماعية، وذلك لحمله قيمة كشفية لفهم حركية الحياة الجمعية المشتركة. يشهد العالم المعاصر إعادة الاعتبار إلى الأخلاقية النسبية التي تصدر عن تكاثر الجماعات (القبائل)، مع الإحساس شبه الفني الذي يحركها: ذلك ما يعنيه مافيزولي **بأخلاقيات خاصة بالجماليات** بوصفها مميزةً مجتمعاتِنا. ليس الفن ما هو متعارف عليه مؤسسيًا فحسب؛ فالواقع أن حياة الناس اليومية يمكن أن تكون ضربًا من ضروب العمل الفني: يمكننا التفكير في الأحداث الصغرى التي تملأ الحياة اليومية، مثل: «الطبخ، ألعاب المظاهر، أوقات الاحتفال الصغيرة، التسكع اليومي، أوقات الفراغ ...إلخ»[21]؛ يمكن أن تكون أحداثًا غير ذات أهمية، لكنها تشكل جوهر يومياتنا. بالتالي، فإن هذه الأحداث الصغرى كلها ليست لها غائية محددة، لكنها محمّلة بالمعنى من طرف الذين يعيشونها، وهي تتغذى بالعواطف الجماعية وحيوية شاعرية تجعل منها ظاهرات «فنية».

على علم الاجتماع إعارة الانتباه إلى مجمل هذه الحركية التي تبرز كيفية تعبير الحياة الاجتماعية عن قوتها الحية بعيدًا من جميع أشكال السلطة المفروضة: «عندما يعود العالم إلى ذاته، عندما يسترد قيمته لذاته، عندئذ سيثبت ما يربطني بالآخر، وهو ما يمكنني تسميته 'التوكّل'، هكذا يمكنني فهم عبارة نيتشه 'إرادة القدرة بوصفها فنًا'. ففي المنظور الأخلاقي، الله وحده هو الفنان الأكبر؛ أو أبداله: الدولة، التاريخ، التقدّم، وجميعها متشابهات. فمنه (أو منها) يصدر خلق أو إعادة خلق كل شيء. ذلك ما يؤسس مفهوم السلطة الذي هيمن كثيرًا على الأزمنة الحديثة سواء بالمطابقة أو الاختلاف، وذلك هو **السهم الأخير** (ultima ratio) في جعبة حجج المقاربة السوسيولوجية. سيعتمد العالم العائد إلى ذاته أكثر فأكثر على القدرة الجوهرية المؤسسة له. الخلق

---

(20) كلمة «éthique» مشتقة لغويًا من «ethos»، وتعني التقليد، العرف ، العادة لدى شعب ما.

(21) Maffesoli, *Au Creux des apparences*, pp. 22-23.

ينبثق في أشكاله المختلفة من حركية دائمة التجدد، ومتعددة دائمًا. الأوضاع الاجتماعية المختلفة، أنماط الحياة والخبرات، تعبيرات عن حيوية دافقة، أي طريقة أخرى للتعبير عن تعددية القيم»[22].

تقع حقيقة تقاسم العواطف المشتركة في عمق الوجود سويًا والأحداث اليومية المغذية باستمرار للحياة العادية وحيويتها. بهذا نعود، بحسب مافيزولي، إلى المفهوم الكانطي للجمالي[23]؛ فهي ليست عنصرًا متأصلًا في الموضوع الفني، إنما السيرورة هي التي تدفعنا إلى الإعجاب بأي موضوع.

ثمة شكل من الإبداع الشعبي، بل الغريزي، يؤسس للأعمال الفنية الكبرى لحقبة ما، تمامًا كما أن الفكر الشائع هو مرتكز الفكر العقلاني. غالبًا ما يحصل إغفال لهذا الأصل المشترك سواء في الأعمال الفنية أو الفكرية، والاعتقاد باستقلاليتها وأنها نتاج عبقرية فردية: مع ذلك، فهي تستند إلى عواطف مشتركة، وهي عواطف محسوسة نعيشها بشكل يومي.

تقوم الحيوية التي نتحدث عنها على صهر عضوي يتجاوز الفصل بين الطبيعة والثقافة، في الآن نفسه الذي تقوم فيه بإعادة تأهيل تصوّرٍ للعلاقة إنسان - طبيعة كنسخة ثانية عن العلاقة إنسان - محيط اجتماعي؛ علاقة مع الطبيعة قائمة على المطابقات التي تحدثنا عنها بإسهاب. إذًا، فكرة الاجتماع عند مافيزولي مرتبطة بقوة مع تقاسم العواطف الذوقية التي تُعتبر بنية أنثروبولوجية حقيقية. ضمن هذا الاعتبار، انبثقت نظرة إلى المجتمع بوصفه شكلًا تجميعيًّا صرفًا حول موضوعات ومضامين متنوعة ليست لها أهمية خاصة في حد ذاتها، لكن أهميتها تحصل من علاقتها بالرابط «الباطني» الذي تستثيره. وكما أن الفن في الحضارات القديمة كان صيغة تجميعية تعمل على تحقيق التوازن الاجتماعي لأعضاء الجماعة، يمكن أن يكون البعد الجمالي للحياة

(22) Ibid., p. 23.

(23) «Esthétique» مشتق لغويًّا من اليونانية αίσθησις وتعني الإدراك من خلال الحواس.

اليومية منتجًا الرابطَ الاجتماعي. تتميز المجتمعات المعقدة، كمجتمعاتنا، بتعددية القيم وتضاعف مصالح[24] المجموعات المختلفة، لكننا نستطيع في الأقل أن نلاحظ دائمًا أهمية الرابط المستحدث، ليس لجهة سؤال لماذا، وإنما لجهة سؤال كيف. هذا «الكيف» هو تمامًا التحسس الباطني الذي يتيح تقاسم عواطف مشتركة، والذي يعطي المجتمعَ توازنًا عضويًّا من طبيعة متوترة. العنصر التجميعي ليست له أي أهمية في ذاته؛ فالمجموعات يمكنها أن تجتمع حول مصالح وموضوعات مختلفة جدًّا: ما يهمنا على المستوى السوسيولوجي والأنثروبولوجي هو الخاصة التجميعية للرموز، الأثر الذوقي للرموز الجماعية كطريقة أخرى للحديث عن الرمزية والمخيال الاجتماعي. المقصود هنا رابط جماعي قائم على الجاذبية العاطفية التي تثيرها صور ورموز، جاذبية تجتاح الجسد الفردي من أجل استيعابه في الجسد الاجتماعي: الجاذبية تتطابق مع الرابط شبه اللمسي، الشبقي، المؤسَّس على المستوى الجماعي. هذا يبين أن المعرفي ليس هو الذي ينشئ الحياة المجتمعية، بل هي الشحنة العاطفية المعنية بالبعد الجسدي للفرد وللجماعة. الجاذبية ومشاطرة العواطف هما محورا هذا البراديغم الذوقي، الذي يفضل التعريف التعددي للهوية، على الهوية المحدِّدة والمحدودة للأفراد داخل المجموعات المختلفة، ضمن فضاء مسرحي متكرر ودائم الولادة. لم يعد للفرد بوصفه كيانًا محددًا وثابتًا أي مبرر للوجود صنفًا من الفكر: يجب استبداله بفكرة **الشخصية** (persona) في لعبة قناع وأدوار داخل المسرح الاجتماعي (مافيزولي).

تقوم الوحدة الجماعية على قاعدة مشتركة هي عالم الحياة، الذي تسميه الفلسفة الألمانية بـ «Lebenswelt» [المصطلح الأدق هو عالم الشهادة مقابل عالم الغيب]: يُسبق كل من الفكر المنطقي والوعي بما يؤسس الوجود الاجتماعي الذي ننطلق منه للاعتراف بالآخر وبالذات. الاعتراف بالوظيفة والقيمة الأخلاقية الجمالية للرمزية الجماعية هو سعي إلى تجاوز النزعة الأخلاقية العقائدية الجامدة: يجب أخذ ظواهر الجماعة، المتعددة دائمًا، والتي

(24) في اللاتينية inter-esse، وتعني «أن تكون في الوسط».

تدمج جسد الفرد ضمن جسد جماعي عضوي، في رسوخ بنيتها حقيقةً، بعيدًا من كل حُكم أخلاقي وعظي لا يفعل سوى أن يقترح مجددًا منطق «يجب أن يكون» وإهمال «دعه يكُن».

تعدد معاني المَعيش وتقلقلها، وهي التي تكمن خصوصًا في احتشاد الرموز والصور التي توحّد الجماعات على المستوى الاجتماعي، يمكن أن يجد نوعًا من «التأطير» الفعال من وجهة نظر كاشفة في مفهوم الشكل عند مافيزولي وفي البراديغم المعرفي المنهجي الذي تفضي إليه وهو مفهوم الشكلانية التصويرية. يقترح مافيزولي التمييز بين مفهوم «الشكلانية» (formalisme)، الذي هو ووفقًا لتقليد نقدي قائم وسيلة للتعريف بإجراء مجرد، مفصول عن المعطى الواقعي، وبين مفهوم «الشكلانية التصويرية» (Fomisme)، وهو تعبير جديد للمؤلف نفسه يسعى من خلاله إلى تفادي إكراه الشكلانية الضيقة: «هكذا، ومن أجل الحديث عن ضبط الصورة التي تسمح بإبراز ميزات الحياة الاجتماعية من دون تشويه كبير، سأقترح مصطلح 'الشكلانية التصويرية'»[25]. يصبح مفهوم الشكل بهذا المعنى [الشكلانية التصويرية] قابلًا لأن يصف من الداخل التواءات ظاهرة ما، فيمنحها بطريقة عضوية، إما بُعدها في الثابتية وفي كونها صدى بنيويًا، وإما حركيتها وميزتها المؤسستين لها. تتطلب ضرورة تحيين تنوّع الحياة الاجتماعية وتعدديتها الاستعانة بتركيب خاص، لا يختزل الظاهرة إلى تعبير عرضي بسيط، إلا أنه يعيدها إلى مميزاتها العضوية وفرادتها. إن تعدد معاني المجتمع لا يقصي إمكان شكل «مُشَكِّل» (مافيزولي)، لأن النظام والفوضى مترابطان بشكل لا ينفك ضمن المقاربة العضوية، ويتعايشان معًا بنوع من التوتر في الصيرورة اليومية، حيث، ومن أجل تبيان هذا الرابط من وجهة نظر إبيستيمولوجية، فإنني أرى أن «الوصل بين الصغير جدًا و'الشكل' هو أفضل العمليات الممكنة»[26]. يستوحي مافيزولي اقتراحًا فلسفيًا من نيتشه حين يؤكد أن «العمق يختفي وراء سطح الأشياء والأشخاص»[27]: المعنى موجود في السطح (أي المظهر) وهناك

(25) Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, p. 97.

(26) Ibid., p. 21.

(27) Ibid., p. 98.

يجب أن يحصل البحث عنه؛ الفصل المزدوج بين الشكل والجوهر ليست له أهمية كشفية، لأن الاثنين مترابطان في العمق، وسيجد الإجراء البحثي حقله الاستطلاعي «في جوف المظاهر»[28]. لا يمكن الأشياء أن تكون إن لم تتخذ شكلًا ما، والفنان نفسه ينطلق أولًا من الشكل الذي على عمله أن يتولاه. هذا «التشكيل» يميّز الوجود الاجتماعي برمته، وهو يقتضي من وجهة النظر الإبيستيمولوجية أشكالًا من أجل «إتاحة الرؤية» [تفصح عن نفسها لرؤيتها] (مافيزولي). بهذا المعنى، يؤكد زيمل أن المضمون والشكل في الروابط الاجتماعية كيانان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، خصوصًا أن الواحد منهما لا يمكن أن يكون من دون الآخر.

تسمح «الأطر» التي يمكن دمج شتى الظواهر الاجتماعية فيها بإدراك المظاهر المتعددة للحياة المشتركة بمؤسساتها وحركاتها الثقافية، ببعدها المبتذل واليومي، وبمكونها التخيلي. والباحث، بدخوله في علاقة عاطفية مع ميدان بحثه، يُبرز الحقائق الراسخة في البناء المجتمعي التي يمكن بفضلها أن تكشف نفسها للنظر ضمن عملية انتقال «ذهاب وإياب» مستمرة بين التجربة الفعلية والتأطير النظري الكاشف من دون وصاية. وفي إحالة على إدغار موران، يمكن الإيضاح أن البحث هو وحدة فعلية بين التجربة والنظرية: المنهج هو «حركة إعصارية تنطلق من التجربة الظاهرية إلى النماذج الإدراكية [باراديغم] المنظمة للتجربة»[29]. يأتي التحليل السوسيولوجي كوصل بين المشترك العاطفي والشكلانية التصويرية، الشكل المُحَيِّن لمظاهر الحياة اليومية في تقاسيمها المتعددة والكاشف عن «الرابطة الحميمية بين المعقول والمحسوس»[30]. في إمكان شكل اجتماعي أن يقوم بتعديلات مختلفة في التاريخ الاجتماعي الثقافي، ويجب أن يمتلك السوسيولوجي القدرة على افتكاكها وإبراز العناصر المشتركة فيها، تلك التي تتجسد في مضامين مختلفة. ترتبط المقاربة الشكلانية التصويرية بطريقة فاعلة مع تحليل المخيال

---

(28) للمقارنة يُنظر: Maffesoli, *Au Creux des apparences*.

(29) E. Morin, cité dans: Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*, p. 118.

(30) Ibid., p. 117.

الاجتماعي: البحث عن أشكال الحياة الاجتماعية يعني استكشاف «تكوكبات الصور» (دوران) التي تبني الظواهر الجماعية. كان فيبر يرى ضرورة تأسيس منهجي لبنى لاواقعية (تصوّرية) من أجل إبراز العلاقات السببية للعالم الواقعي، أي لنماذج مثالية لا توجد بشكلها هذا في الواقع، لكنها تساعد الباحث من أجل تحليل الواقع. إن ملكة افتكاك الواقعي من خلال غير الواقعي تعود إلى إحدى الوظائف الأولية للشكل بحسب مافيزولي، وهي أن تكشف الصور الراسخة في الجسد الاجتماعي وفاعليتها في الحياة الملموسة. قلل التقليد الغربي المعادي للأيقونات دائمًا من أهمية ما لا يُطابق الوجهة المنطقية للنظام العقلاني: لقد جُرجرت الصور والرموز إلى هذه الحرب اللامحدودة، وذلك بسبب ارتباطها العميق بالبعد الحسي. لكن المظهر، المعطى الحسي والصورة، لم يتوقفا قط عن **تشكيل مضمون**[31] (in-former) الحياة اليومية، لأنها تتغذى منهما، **ويعاد نهيكلها معهما** (re-structurant). تتيح العناية بالشكل استعادة أهمية المخيال من أجل بلورة علم اجتماع لليومي، هي «أنثروبو - سوسيولوجيا» (مافيزولي) تكشف عن الرابطة المتينة بين الشكل الثابت والفعل أو الخطاب اللذين يعبران عنه، وهي الرابطة نفسها التي للثنائي أنموذج أصلي - نمط جامد مكرر. «في المقاربة الكيفية التي هي محل نظر هنا، فإن هذه التأكيدات المنمِّطة هي إلى حد ما خطوط عريضة تمنح الاستعارات التي تستعمل للمقارنة قيمة معرفية لا يمكن إنكارها. هذا يحيلنا على تأكيد أنه إذا تمكنا من كشف اللاتجانس، عدم الاستقرار، وتعددية المعطى الاجتماعي، فإن هذا لا يعني عدم القدرة على ملاحظة الأشكال المُهيكِلة له»[32].

إن ذاتية الباحث وتجربته هما اللتان تكشفان عن هذا الشكل أو ذاك، هذا النمط أو ذاك، وكل مقترح لباحث ما يخضع للمراجعة من طرف باحثين آخرين ضمن تعاقب وجهات النظر الحاضرة في المجال الفكري بشكل عضوي. تحدّث فيبر عن «سببية تعددية»، مثلما أن «لعبة الأشكال» (مافيزولي)

(31) لعب على كلمتي تشكيل «former» وإعلام «informer» أو تزويد بالمعلومات، فالتشكيل يتعلق بالشكل والمعلومات تتعلق بالمضمون. (المترجم)

(32) Ibid., p. 21.

يمكنها إظهار التمفصل المعقد لظاهرة ما ليس لها تفسير أحادي المعنى، لكنها تندرج ضمن تكوكبات للأشكال، ويمكنها تبعًا أن تصبح هي نفسها عنصرًا في تكوكبات أخرى.

ضمن هذه المقاربة، نسترجع إما نفي السببية الأحادية، وإما البعد التخيلي لظاهرة ما بتعقيدها البنيوي. كل هذا بفضل مفهوم الشكلانية التصويرية عند مافيزولي، مفهوم يمكن النظر إليه كإعادة تأسيس شاملة للنظريات والنماذج الإدراكية [باراديغم] التي عرفها تاريخ الفكر في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، تسعى إلى افتكاك عناصر ثابتة في تعددية الحياة. في هذا المقترح، يذكرنا مافيزولي بسلسلة مفاهيم استوحاها قريبة من مفهومه عن الشكل، والمقصود «الوظيفة/ البنية» عند دوميزيل، و«البنى الأنثروبولوجية» عند دوران أو استعاراته المحدثة عن «الحوض الدلالي»، «الخصائص الأساسية» عند دوركهايم، «الأنموذج المثالي» عند فيبر، «الرواسب» عند باريتو، «الأنموذجية» عند شوتز، وخصوصًا مفهوم «الشكل» عند زيمل. والأمر متعلق بكُتّاب بعيدين من بعضهم بعضًا. إلا أنه كان ممكنًا التقريب بينهم ضمن مقاربة عضوية النزعة تُعنى أيضًا بالفكر العقلاني. ولتقديم مثل عن ذلك، كرّس مافيزولي بعض أعماله الكثيرة لموضوع العنف داخل الحياة الاجتماعية وللديناميات المشكّلة للحياة اليومية: لقد استعمل مقولات من قبيل: السلطة والقدرة، الطقوس والمسرحة، النفاق، الدراما والتراجيديا، وهي مقولات لا وجود لها في الواقع، لكنها أشكال منهجية تفيد في «صناعة صورة» (مافيزولي) عن الحركات الصغرى والكبرى في المعطى المجتمعي [الاجتماعية].

مثل واقعي عن الشكل الاجتماعي هو ذاك المتعلق بالعربدة أو التهتك الذي عرضه مافيزولي وحلله بشكل معمق في مؤلفه **ظل ديونيسوس**[33]، هذا الشكل يجد جذوره ويتغذى من البعد العاطفي للجسد الاجتماعي، وهو يعود

(33) للمقارنة يُنظر:

Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos.*

[ديونيسوس أو باكوس أو باخوس في الميثولوجيا الإغريقية: هو إله الخمر عند الإغريق القدماء وملهم طقوس الابتهاج والنشوة، ومن أشهر رموز الميثولوجيا الإغريقية. (المترجم)].

إلى الوجود بشكل عنيف في هذه الأيام: الأمثلة كثيرة، من رواج الجنس الحر إلى فوران الجماعات التي تتوحد حول معبود مشترك، من الوثنية المنتشرة على المستوى الديني مع تنامي الاعتقاد بالتنجيم، والسحر وما شابه ذلك، إلى إعادة تقويم وقت الفراغ، والعناية بالجسد، ومن الحياة ذات النزعة الدنيوية والاحتفالية، إلى التظاهرات الموسيقية الجماهيرية... والقائمة غنية بالعناصر التي تبرز هيمنة البعد الحساس التهتكي، في هذه الاجتماعية. تتمثل الميزات **الديونيسية** في اثنتين خصوصًا: الأولى تتعلق بجوهرها «التشويشي» الذي يسعى إلى توحيد الثنائية التقليدية فرد - مجتمع ضمن كلٍّ عضوي واحد، والذي يركز على التوافقات بين جميع العوامل الحاضرة داخل هذا الكل. الثانية تتعلق بقدرة العربدة والتهتك على التجديد الأنثروبولوجي للجماعة الاجتماعية التي تعزز عروتها الرمزية بفضل الفوضى الطقسية، وتعوِّض في الأخير الخوف الأبدي من الموت. في محاكاة الفوضى والاضطراب اللذين يحدثان في أثناء التشوّش التهتكي، يتأكد دوريًا النظام المشترك الذي ينتصر على الفردانية المعقلنة وعلى الإكراه الاجتماعي المجرّد. يمكن أن تكون الأمثلة الكثيرة عن هذا التهتك، موضوعات خاصة للبحث. لكن الشكل المعروض يساعد في افتكاك العناصر التأسيسية وبُعدها في الثابتية. يستأنف مافيزولي التحليل الفذ الذي أنجزه نيتشه في **مولد التراجيديا**[34] عن التعارض بين الأبولوني[35] والديونيسي كأصل للشكل الفني للمأساة عند اليونان، يسترجع الفيلسوف الألماني صورتين أسطوريتين من العهد اليوناني، فيرى في أبولو إله مبدأ التفرد والتمايز (principium individuationis) الذي يرتكز عليه الإنسان المطمئن إلى معرفته اليقينية بالواقع، يحميه إله الشمس الذي يشع من خلال هدوئه المَلَكي؛ ويقف في جانب آخر ديونيسوس إله النشوة، إله التشويش والفجور الجنسي. الروح الديونيسية هي التي تفجر

---

(34) للمقارنة يُنظر: F. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie* (Paris: Gallimard, 1950)

(35) نسبة إلى أَبُولُو أو أبولون (Apollo)، بحسب ما كان يعتقده الإغريق هو إله الشمس، إله الموسيقى، إله الرماية (وليس إله الحرب)، إله الشعر، إله الرسم، إله النبوءة، إله الوباء والشفاء، إله العناية بالحيوان، إله التألق، إله الحراثة. (المترجم)

على الملأ مظهر الحياة الغامض والمبعد، والبعد «المتوحش» الذي ارتبط به هو أصل الإبداع الفني. بحسب نيتشه، لا يمكن الأبولوني أن يوجد من دون الديونيسي، وهذا الأخير يعود إلى الظهور دائمًا لإثبات ضرورة وجوده، وقد انعكس هذا التضاد النيتشوي على التعاقب الأنثروبولوجي لـ «النظام النهاري» و«النظام الليلي» عند دوران: صراع أبدي بين «القداسة والخلاعة» (مافيزولي)، بين الإفراط والضبط، بين الوضوح والسرية، وكلها تسم الوجود.

العربدة التي نجدها في حركية الجماعات المعاصرة تعتبِر الأخلاق المشتركة بمثابة «انحرافات». فقد شهد التاريخ ترويضًا مستمرًّا للتقاليد، ترويضًا حاول دائمًا مراقبة الممارسات التي تعتبر فاحشة ومنحرفة ومشينة. لكن الحياة اليومية تتفلت من الرقابة والإرغام، والعربدة التي لا تهدأ أبدًا يمكنها أن تعود إلى الظهور بشكل عنيف مُتيحة للبعد التخيلي واللهواني في الوجود تأكيد ذاته دوريًّا. لذلك ليس ممكنًا إهمال الشحنة اللهوانية للعب الذي يسم الحياة اليومية وحيويتها. عربدة ولعب، غموض وطقوس: هي عناصر يمكن أن تسم الحياة اليومية الجماعية، وبعيدًا من أي طموح تفسيري خارجي، كإجابة عن الهاجس الأنثروبولوجي للموت. تبرز المشاركة الجمالية أيضًا مقدرتها العلاجية التطهرية. هذا «التعديل الجديد لما هو ديونيسي يشهد ميلاده تحت أنظارنا. وهو تعديل ليس بالضرورة 'ردة فعل' في النقاط كلها، فمن الممكن تمامًا أن يضع الابتكار التكنولوجي المقبل نفسه في خدمته، وبشكل خاص في خدمة الجسد، بشكل متزامن مع فعل الهدم الذي هو فعله أصلًا»[36]. بعبارة أخرى، الروح الديونيسية وبُعد التيهان والضياع اللذين يطبعهما لا يدفعان الاجتماعية إلى موقف ردات أفعال، ولا ينكران التطور الذي هو اليوم تكنولوجي في الأساس؛ بل هما يلتقيان أولًا في ميدان ما هو يومي، المكان الوحيد حيث يندرج كل ابتكار، حتى لو كان تكنولوجيًّا، إذ يمكن أن يندرج في مَعيش الناس ومن ثم يمكن تكييفه.

---

(36) Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*, p. 29.

علم اجتماع لمابعد الحداثة

بعد ظهور كتاب ليوتار (Jean-François Lyotard) **الوضع مابعد الحداثي: بيان حول المعرفة** في عام 1979، دخل المصطلح «مابعد حديث» إلى اللغة العلمية، خصوصًا اللغة السوسيولوجية. وظف الفيلسوف الفرنسي المفهوم للإشارة إلى حالة المعرفة في المجتمعات المعاصرة المتطورة؛ وهو ما فتح جدلًا داخل العلوم الاجتماعية بخصوص تفسير هذا المفهوم: فكان التساؤل عما إذا كان يمكن اعتباره براديغمًا (أنموذجًا إدراكيًا) علميًا جديدًا قابلًا للتطوير، وفي أي حقل يمكن تطبيقه. ومن دون الدخول في مناقشة تتعلق إلى حد بعيد بالاتجاهات الكبرى في علم الاجتماع المعاصر، نُحيل على نظريات ميشيل مافيزولي بإقحامها في الجدل الجاري. علينا أولًا البحث عن الدلالة الفعلية لمابعد الحداثة في نظرة جديدة إلى الأشياء، ضمن إمكان التفكير بشكل مختلف في ما يتعلق بالأنظمة الفكرية «الكلاسيكية» التي هيمنت على الحداثة: لا يعني هذا أننا أمام ميلاد ظاهرة جديدة واضحة المعالم، لكن بالأحرى هو موقف إبيستيمولوجي، فكر «حر» يطرح على الموضوع تساؤلات هي أصلًا ملازمة له، «جوّانية». على المعرفة العقلانية مابعد الحديثة أن تواجه أولًا الحس المشترك، أي المعرفة الشائعة التي تميزت سابقًا بصلاحيتها الإبيستيمولوجية، والتي، على العكس، وجب تقديرها بوصفها حقيقة فعلية وأولية، إذ تتطور انطلاقًا منها جميع أشكال المعرفة الأخرى. لا يمكن تقييم الظواهر الاجتماعية المعاصرة وفقًا لمعايير إبيستيمولوجية «كلاسيكية» تقوم على قطيعةٍ صرف بين الذات وموضوع المعرفة، في الوقت الذي تعيد فيه إنتاج الثنائية الشكلانية: واقعي - غير واقعي. يتميز المجتمع المعاصر بتشكله من عدد معتبر من المجتمعات المحلية الصغرى على شكل «شبكة»، تتجلى في صور ورموز مشتركة؛ ونحن مرغمون على أن نتبنى نحوها نظرة جديدة تستطيع الإلمام ببُعد التجربة المعيشة للأفراد والمجموعات.

في عام 1988، صدر كتاب مافيزولي «زمن القبائل»[37] المخصص

(37) للمقارنة يُنظر: M. Maffesoli, *Le Temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes* (Paris: La Table Ronde, 2000).

لعرض نظرته إلى المجتمع مابعد الحديث. استعارة معنى القبلية سعت إلى تبيان قضية عودة الجماعات ذات الميزات المشتركة في المرحلة المعاصرة، مثل التجذر في الأرض، تقاسم العواطف المشتركة والانفعالات مهما كانت طائشة وعابرة، البعد اليومي والطقسي، إعادة تقويم الجسد والجوانب المظهرية كغاية في حد ذاتها، الرغبة في التيهان، خصوصًا الجنسي. فيمكن التفكير في جملة ظواهر الفوران الجماعية، «غرائز القطعان» (مافيزولي) التي لا تبخل الحياة الاجتماعية بها، مثل الأحداث الموسيقية، الرياضية، الدينية، الجماعات الطائفية والجماعات «الافتراضية»: جميع العناصر التي تبرز رسوخ بنية روح الجماعة، ضد الفردانية، والتي تؤكد وجود هذا الجوهر الشبكي للمجتمع مابعد الحديث. يوجد في البناء القبلي ما هو إنساني، لكن أيضًا بعض ما هو حيواني، ويوجد ما هو جديد، وأيضًا غابر: يتغذى البعد الجمالي من المصدر الأنموذجي الذي يشكل أصل الرموز الثقافية؛ فالحيوية واعتبار قيمة الحياة المعيشة من يوم إلى يوم، يسيران جنبًا إلى جنب مع سلسلة مؤشرات عن البعد «البدائي» للإنسان، الرفع من قيمة الجسد بالعودة إلى الطبيعة، بإعادة اكتشاف الجانب الحسي، الملامس اللاجتماعية الجماعاتية و«للمشهد» الاجتماعي. إن الاجتماعية القبلية في مدننا الكبرى تجد أصلها في إعادة الاعتبار إلى روح الجماعة المحلية، ذات الطبيعة الأنثروبولوجية، والتي بحسب تفسير «جريء» لنظريات دوركهايم، يمكن أن تمنح مجددًا التضامن العضوي في الجماعة[38] أهمية أساسية. نستطيع أن نتصور وجود عناصر ثابتة في عمق التكوين القبلي للمجتمع: خصوصًا شعور الانتماء، الرغبة في الانضواء داخل جماعة مهما كانت غائيتها، والمساهمة بطريقة «سحرية» في الاتحاد العضوي الإنسان - الدنيا.

ضمن هذا السياق، كانت إعادة اكتشاف الشرق وتقاليده ونمط عيشه: صار الشرق محطة سياحية جذابة، وكما كنا نشهد على توليفات كثيرة سواء الدينية أو الفلسفية، صرنا نعيد اكتشاف ممارسات جسدية رياضية مريحة ذات أصل

(38) للمقارنة يُنظر:

Maffesoli, *La Connaissance ordinaire*.

شرقي، وكذلك في ما يخص التغذية والأدوات واللباس المستوحاة من الشرق؛ وتشكلت شبكات من العاطفيين والفضوليين هي تجليات واضحة للقبائل مابعد الحديثة. لكن الشرق يحوز معنى بعديًّا يحيل على مصدر ما قبل حديث في ثقافته: لقد أثار اهتمام كثر من المفكرين وتحديدًا بسبب بعده التخيلي القوي والمتجذر، وروحه الصوفية التي يمكن أن تساعد في الواقع في فهم آليات «مظلمة» وحتى «غامضة» في الثقافة الغربية.

ضمن هذا المنظور، تنكر القبلية الأنساق الكبرى والجواهر التي شكّلت أساس الحداثة: الله (Dieu)، الدولة (l'Etat)، المؤسسات (les Institutions)، الفرد (l'Individu)[39]، جميعها تفقد أهميتها التي حازتها طويلًا، وحتى كونها أساسًا للتحليل السوسيولوجي، وتتفتت بسبب التعددية والمظهر المتعدد الوجه لأشكال «الاجتماعية» الجديدة. لقد تمت استعاضة الاجتماعي (le social) بالمعنى «الكلاسيكي» للمصطلح، **بالاجتماعية** (la socialité). أما مبدأ الفردانية، بهويته الثابتة ووظيفته في مجتمع تعاقدي، فقد تخلى عن مكانه **للشخص** (persona)[40] الذي يؤدي أدوارًا مختلفة في مجتمعات قبلية، وذلك بفضل اللعبة المسرحية المؤسسة للاجتماعية الجديدة. لقد تم استبدال الهوية بالتعريف التعددي للشخص ضمن الجماعة؛ ومنطق الفصل الثنائي باعتباره أنموذجًا معرفيًّا، استُبدل بالإبهام أو الالتباس الجماعي، سواء كروح جماعية أو كمعيار معرفي، والذي يتعامل بتسامح مع المتناقضات ويدمجها في تصور عضوي عن العالم. وتشهد الحداثة انتصار المقولات الكبرى في التاريخ والسياسة والأخلاق والتطور. والغائية هي أحد النماذج الإدراكية المهيمنة على الفكر الحديث الذي يحدِّد ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع، ومن منظور إصلاحي تجريدي. بحسب التصور الحديث، ينخرط الفرد بشكل طوعي وتعاقدي في اتفاق اجتماعي هو خارجي بالنسبة إليه، وهو يكون جزءًا من جهاز الدولة التي عليها أن تحل المشكلات التي ليست بمتناول يدها. في هذه

---

(39) كتبت الحروف الأولى للمصطلحات [في اللغة الفرنسية] بالأحرف الكبيرة لتأكيد أهمية تلك المفاهيم في الفكر الحديث.

(40) تعني persona باللاتينية القناع، الشخصية.

البانوراما توجد الكنيسة أيضًا، بوصفها آلة قهرية لا تتسامح مع الانحرافات أو البدع وتملي الأخلاق التي يجب التزامها. تعتبر الطبيعة موضوعًا خارجيًا يجب مراقبته والسيطرة عليه: تأثيرات هذا الموقف صارت واضحة وستتضح أكثر في المستقبل. أخيرًا، فإن النظام الاقتصادي العالمي يمكن أن يكون أكبر جهاز سلطوي موجود، وهو يفرض، مع ما يلازمه من اغتراب واستغلال، الإنتاجية بأي ثمن كان. سعى منطق الهيمنة (مافيزولي) الحديث لإخضاع كل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية، لمعيار الفاعلية؛ بالمقدار نفسه الذي كان فيه التوحيد والتوفيق يشكلان مقتضيات التنظيم الوظيفي. في الخلاصة، فإن مبدأ الوحدة هو الذي هيمن على البناء الحديث، أي التوحيد الفاحص الذي اختزل كل اختلاف أو «فوضى» موجودة في نظام عقلاني: «سواء أكان ذلك في النظام العلمي مع الوضعية، أم في تحليل الانفعالات مع التحليل النفسي الرسمي، أم في تسيير العمل أم في تسيير الحياة اليومية مع عقلانية البناء التقني، أم في الأسطورة مع التصوف الكهنوتي أو الحزبي، فإننا نجد في كل هذه ميتافيزيقا للوحدة تسعى إلى تجاوز أو إنكار الثنائية البنيوية التي جبل عليها الفرد أو الجماعة»[41]. في حين أنه «حتى وإن بدا مغتربًا من خلال أبعد نظام اقتصادي - سياسي، فهو يضمن سيادته على وجوده الأقرب. وتلك هي حصيلة 'المقدس الاجتماعي' الذي هو في الوقت ذاته سر المثابرة، فهناك في السر، في القريب، في الفارغ الذي لا يستحق الذكر (الذي يخالف الغائيات الكبرى)، تُمارس السيطرة على الاجتماعية. ويمكن القول أيضًا لا يمكن ممارسة السلطات إلا من حيث عدم ابتعادها كثيرًا من تلك السيادة»[42].

عرف الجمهور كيف يخضع وكيف ينحني أمام السلطة، محتفظًا باستقلاله وسيادته على مستوى الحياة اليومية، على مستوى ما هو أقرب وما هو محلي، وجميع هذه الأبعاد تكون أكثر وضوحًا في المجتمع مابعد الحديث، مع تفتت القوى الكبرى. قام الجمهور بحيلة سماها مافيزولي **الخدعة** (ruse): كانت نوعًا

(41) M. Maffesoli, *La Conquête du présent* (Paris: PUF, 1979), p. 34.

(42) Maffesoli, *Le Temps des tribus*, pp. 86-87.

من التخدير أمام تأثير السلطة والسلطان الخارجي؛ استمر السياسيون والسلطة العامة ومسؤولو الاقتصاد العالمي في تركيز جهودهم على مراقبة قوة تنفلت من الفرض والإكراه، مع استمرارهم في اللعب معها. هذا هو الموقف الذي سماه مافيزولي القوة الشعبية، أو الحكمة الشيطانية للجسد الاجتماعي التي هي دائمًا أكثر رسوخًا في المجتمع المعاصر. إذًا، يتجاوز المجتمع مابعد الحديث السلطة العقلانية ويعيد الاعتبار إلى الفاعلية الاجتماعية للمجموعات والجماعات الانفعالية التي أنشأت رابطة جماعية عاطفية، مثلما أن من يتنقل من قبيلة إلى أخرى يشارك في المسرحة اليومية.

في ذهنيته الخاصة به، ومن أجل «التسلي»، يقترح مافيزولي «قوانين» سوسيولوجية من المفيد نقلها لأنها تلخص وتثبت جميع تأملاته حيال المجتمع. أول هذه القوانين يولي العناية لـ «القاعدة الشعبية» لكل بنية اجتماعية، التي لا يمكن أن توجد وأن تمتلك معنى إذا لم تستند إلى جماعة قاعدية: «أنماط الانبناء الاجتماعي المختلفة لا تحوز قيمتها إلا بمقدار ما تكون، وتبقى، في توافق مع القاعدة الشعبية التي تمنحها الدعامة»[43]. وهذا يقتضي أيضًا أن تشكِّل الاجتماعية التي هي المقوم للحياة الجماعية، أساس كل مؤسسة، وفي الوقت نفسه «أن تتعالى عليها جميعها»[44]. قانون ثانٍ يقترح من جديد الثنائية الفرعية سلطة - قوة، بالتأكيد أن الأولى تتعلق بالرقابة على الحياة، بينما تتعلق الثانية بالأساس، أي بإعادة إنتاج الوجود وضمانه، بفضل عملية ترويض قبول الموت: «يمكن السلطة أن تشتغل بإدارة الحياة، وعليها ذلك، أما القوة فهي مسؤولة عن البقاء»[45]. تفقد الذات أهميتها كفرد ذي هوية محددة، لتحمل ميزات الشخصية الاجتماعية التي تؤدي أدوارًا مختلفة في المسرحة اليومية للحياة. «يمكن اعتبار هذا الشخص (personne) مجرد **تكثيف** في اختلال دائم، يندرج في **الجنس** (phylum) الذي لا يشكل سوى عنصر

---

(43) Ibid., p. 110.

(44) Ibid., p. 111.

(45) Ibid., p. 116.

فيه»[46]. الشخصية جزء من كل عضوي يتجاوز الفرد، إذ يُدرجه ضمن كلّ أكثر سعة، حيث الميزة الأساسية هي الحيوية الاجتماعية والطبيعية: «باختصار، اقتصاد النظام السياسي والمؤسس على المنطق، والمشروع والنشاط، تحل محله إيكولوجيا [بيئيات] نظام عضوي (أو شمولي تمامي) يشمل في آن الطبيعة والتموضع المكاني (proxémie)»[47]. يقوم بُعد الزمالة الخاص بالقبائل مابعد الحديثة على بناء «مافياوي» يستند إلى تضامن الجماعة، لا بل روح العصبية؛ «ما يسمى 'النمط الطائفي' يمكن أن يتصور كبديل عن التسيير العقلاني الصرف للمؤسسة. يشدد هذا البديل الذي يستعيد أهميته دوريًا، على دور العاطفة في الحياة الاجتماعية. وهذا ما يمنح أفضلية لمعنى الجوار وللمظهر العاطفي لكل ما هو في طور الولادة»[48]. في هذا السياق، تتجاوب المجموعات المحلية مع منطق الطائفة الذي يسيَّر ويدار بصورة مستقلة ذاتية مقارنة بمنطق الإكراه الخارجي الذي ينتج منه بعض الاعتراض الشعبي؛ يحيل مافيزولي على دراسة زيمل عن الجمعية السرية[49]، ويؤكد: «أحيانًا يكون السر أداة لتأسيس الاتصال مع الغيرية ضمن إطار مجموعة ضيقة. وفي الوقت ذاته، فإنه [السر] يرهن موقف هذا الأخير [الآخر - الغيرية] في نظر الخارج أيًا يكن»[50].

آصرة المجموعة يضمنها تقاسم فضاء يعاش رمزيًا بوصفه مجالًا مشتركًا، مكانًا أسطوريًا فيه يتم تأسيس علاقة وجدانية. لتقديم أمثلة ملموسة، يمكن ذكر القرية، الرعية، الحي، «الحائط الصغير»، حيث تلتقي مجموعات الأصدقاء: هي أماكن تصبح ومن خلال توظيف رمزي - وجداني من طرف مجموعة معينة، مصدرًا للاجتماعية. في هذه الحيوية المكانية، تؤدي عواطف الجوار مع أعضاء المجموعة الآخرين، دورًا أساسيًا؛ إنها المشاركة الموضعية التي

---

(46) Ibid., p. 123.

(47) Ibid., p. 128.

(48) Ibid., p. 155.

(49) للمقارنة يُنظر: G. Simmel, «Le Secret et la société secrète,» dans: *Sociologie, études sur les formes de la socialisation* (Paris: PUF, 1999), pp. 347-405.

(50) Maffesoli, *Le Temps des tribus*, p. 169.

توحّد وتعطي الشعور بالأمان والحماية، ما يمكّننا من أن نواجه معًا عاديات الزمان. فالمكان هو إذًا إطار الطقوس اليومية، إطار تكرار الشيء ذاته، وقد رافق [المكان] دائمًا الوجود الإنساني؛ ميزة حركية وأخرى ثابتة تتساكن داخل الجماعية الوجدانية في نظام عضوي ينفلت، مع ابتذاله، عن الإكراه الخارجي. تنبني القبلية مابعد الحديثة إذًا حول محورين أساسيين: المكان والرمز، قطبين مرتبطين بقوة، يؤديان إلى أن تؤسس الجماعة تشاركًا وجدانيًا وعاطفيًا. البعد الرمزي للمشاركة الذوقية شاهد على أهمية المخيال حتى في الحياة الاجتماعية المعاصرة. تثير الصورة والأيقونة [العلامة أو الأمارة] مشاعر الجوار لكونها تحيل على التراث الأنموذجي الأصلي للإنسان الذي يشعر به «مألوفًا». القوة التخيلية لرمز الجماعة، قوتها العاطفية، لها تأثير كبير في الشعب بكليته يفوق تأثير الإكراه الذي تفرضه سلطة مجردة ومفرطة في عقلانيتها. تجتمع الجماعة المحلية حول معبود[51]، أيًا كان، به تنشأ الرابطة العاطفية المشتركة، القائمة على «شارات وشعارات محلية»[52].

تحملت الصورة دائمًا وتتحمل أيضًا انحرافات عدة في الحياة الاجتماعية الفعلية. يمكن تأكيد أن تطور تكنولوجيا الاتصالات ضاعف فعليًا إنتاج المخيال، وقد منحه مدى جديدًا. التكنولوجيا والمخيال: يقترح المجتمع مابعد الحديث من جديد الخاصية العضوية لما هو أثري وجديد على مستوى الحياة اليومية، هناك حيث التجدد المستمر للوجود. يتوجه الإعلان الدعائي والتلفزيون إلى جمهور محدد، إلى «أهداف» يمكن مقارنتها بالجماعات القبلية التي تحدثنا عنها. هذا يعني أن وسائط الاتصال الجماهيري تشارك بالحيوية العاطفية والتواصلية للقبائل، مندرجة في ترسيمة المخيال الاجتماعي ومؤسسة من ثم لعلاقة عاطفية بوجه خاص مع الجمهور. في التحليل الأخير، ينشئ التلفزيون في المدن الكبرى فضاء تآلفيًا وجواريًا يمنح أمانًا ويحفز على التعارف ضمن رابطة تكنو-جسدية تفسر الاستثمار الوجداني الذي تشكل الصور الإلكترونية موضوعًا له. يوسع

(51) من اليونانية εἴδωλον وتعني «صورة».
(52) Maffesoli, *Le Temps des tribus*, p. 243.

تطور التكنولوجيات الجديدة اليوم، خصوصًا الإنترنت، الآلية الشبكية الموصوفة. وجدت الاجتماعية فضاء جديدًا لإعادة الإنتاج الذاتي، هو الحاسوب واحتمال أن تكون إمكانية الاندراج ضمن البعد المخيالي للمجموعة قد أقرت نجاح شبكة الإنترنت. «في الواقع، خلق 'الكابل' والرسائل الإلكترونية (المتعلقة باللعب، الجنسية، الوظيفية ...إلخ) على الأرجح رحمًا تواصليًا، حيث تظهر المجموعات وتتقوى وتموت، وهي مجموعات ذوات تشكيلات وغايات مختلفة، مجموعات تُذكّرنا بالبنيات الغابرة للقبائل أو العشائر القروية. أما الفرق الوحيد الملاحظ والمميّز للمجرة الإلكترونية فهي بالتأكيد الزمنية الخاصة بهذه القبائل. في الواقع، وعلى عكس ما يشير إليه هذا المفهوم عمومًا، فإن القبلية التي نسائلها هنا قد تكون عابرة تمامًا، وتنتظم بحسب الفرص التي تتاح. ومن أجل استحضار اصطلاح فلسفي قديم نقول إنها «تُستنفد خلال الفعل»[53]. يعطينا هذا الاقتباس من السوسيولوجي الفرنسي فرصة لتحليل مظهر أخير في تنظيره لمابعد الحداثة: البعد الزماني[54]. تعني إعادة الاعتبار للحياة اليومية الفعلية، للطقوس التي تُمارس يوميًا، أن نُركّز على البعد الآني المعيش في كل لحظة. الاجتماعية الجمعية التي تنفلت من كل تصور غائي للوجود، تعيش قدرها بشكل دوري، من خلال التكرار والروتين: يترك التاريخ مكانه للقدر، هذه «النزعة الحاضرية» (مافيزولي)، وهذا الاهتمام باللحظة المعيشة في حد ذاتها، يأخذانا إلى إعادة تقييم كل ما كانت النظرة الغائية تعتبره تافهًا ونافلًا: التفصيل والطرفة في حد ذاتهما لهما «وظيفة» في الدورية المعيشة يومًا بيوم، لأنها تنضوي في عضوية الحياة التي تنتمي إليها. هنا، وفي هذه المقاربة، نستطيع إدراك الأهمية المتزايدة للتنجيم في المجتمعات المعاصرة، إذ يؤكد «التطابقات» بين الإنسان والعالم، ويُجمل الفرد ضمن كلٍّ كوني وعضوي.

كي نستعير الصورة الأسطورية العزيزة على مافيزولي، والتي تلخص جميع الخصائص الأساسية للاجتماعية مابعد الحديثة، وكذا الموقف الإبيستيمولوجي

---

(53) Ibid., pp. 246-247.

(54) للمقارنة يُنظر: M. Maffesoli, *L'Instant éternel* (Paris: Denoël, 2000).

الجديد الذي يرتسم، اختار الكاتب شخصية ديونيسوس[55]. والكادح بروميثيوس، وهو استعارة مجازية عن عملية تحدي الخالق والحماسة والرقابة والهيمنة على الحياة، يأتي في هذا السياق كرمز للحداثة ولروحها في معارضة القدر. في المقابل، تسعى مابعد الحداثة إلى إحياء ديونيسوس «الصاخب»، صورة عن التجذر في الأرض، والتناغم مع الطبيعة، والموقف المشوش والمعربد للفوران الجماعي: إنه تَعاكُس آخر بين مصطلحات وحدود متضادة وهو يعطينا صورة تماثلية قياسية عن الانتقال حداثة – مابعد حداثة. لكن ديونيسوس لم يمت قط في الواقع، بل هو ظل مختبئًا فحسب، بسبب نظرة حديثة لم تعره الأهمية المطلوبة ولا هي فهمت أن روحه دائمًا ما زالت تشتغل على مستوى اليومي. ما يتغيّر ليس الموضوع ولا طريقة عرض نفسه للنظر إليه، بل وجهة النظر إلى الموضوع ذاته. يكمن جوهر النظرة مابعد الحديثة في الوصول إلى الإمساك بالطريقة التي بها تقدم الظاهرة نفسها للنظر إليها، الظاهرة التي لها جذور في البعد الغابر للمخيال، لكن التي لم ينظر إليها قط نظرة منفتحة، من خلال الاستماع إلى الأصوات المتعددة الصادرة من الداخل.

رأينا كيف أن التنظير المعروض غني بالتضادات التفسيرية التي تمنح مجازيًا للفكرة معناها التي نسعى إلى وصفها. وبسبب تكرر هذه التضادات النظرية بين مفهومين أو تصورين، وهو تقليد شائع في الكثير من أعمال مافيزولي، نقترح جدولًا توضيحيًا يثبت التضادات الأكثر أهمية، وبالنتيجة محاور النظرية.

المجتمعي (حديث) Social (moderne)	الاجتماعية (مابعد حديث) Socialité (postmoderne)
بروميثيوس Prométhée	ديونيسوس Dionysos

يتبع

(55) للمقارنة يُنظر: Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*.

تابع

بنية آلية Structure mécanique	بنية عضوية Structure organique
تنظيم تعاقدي Organisation contractuelle	مشاركة عاطفية (قبيلة) Partage affectif (tribu)
الفرد (وظيفة) Individu (fonction)	الشخص (دور) *Persona* (rôle)
هوية Identité	تعريف Identification
التوحيد Monothéisme	التعددية Polythéisme
الأخلاق Morale	الأخلاقية Éthique
السلطة Pouvoir	القدرة Puissance
درامي Drame	تراجيدي Tragique
التاريخ Histoire	القدر Destin
المفهوم Concept	التصور Notion
الفصل Séparation	الربط (وحدة الأضداد) Conjonction (*coincidentia oppositorum*)
مقاربة علمية[56] Attitude paranoïaque	مقاربة ذوقية Attitude métanoïaque

يتبع

(56) يعبّر مافيزولي عن أعماله بلغة مجازية، قائلًا إنها مقاربة ذوقية (métanoïaque) وذلك بالتعارض مع المقاربة العلمية التي يصفها بالبناء الهذياني (paranoïaque) لأنها تقوم على جفاف أو جلافة المفاهيم والتحليل العلمي، وهذا يعني بالنسبة إليه الفصل (sé-para-tion) حيث تقوم التمثلات الفكرية على التجريد والآلية والعقل. أما المقاربة الذوقية فهي تنتمي إلى المقاربات الاشتمالية التمامية holiste =

تابع

الإثبات Démonstration	الكشف «Monstration»
الاقتصاد Éco-nomie	البيئة[57] Éco-logie

مناقشات

يمكن أن تكون نظرية عن المجتمع حسنة أو سيئة، مهمة أو مبتذلة، مجددة أو «مستوحاة» من الآخرين، إلا أن الأداة الوحيدة التي تكشف عن القيمة الحقيقية لبناء نظري هي مردوديته على المستوى التطبيقي: فقط عندما تمتلك الأفكار القدرة على فتح آفاق جديدة، أو ببساطة «نظرات» مهمة عن تعقد العالم الذي يحيط بنا، تكون أفكارًا فعالة. تبدو نظرية مافيزولي، مع افتراضاتها الإبيستيمولوجية و«إعادة قراءتها» الكتاب الكلاسيكيين في علم الاجتماع، مهمة بل ومشوقة، وكذا من حيث البوح والإذاعة، لكنها بوجه خاص تشكل مرجعية غنية للأبحاث الميدانية التي تتبناها كإطار نظري أساس لها. ونحن لا نتحدث هنا عن براهين مجردة، ذلك أن المعيار الرئيس الذي تفترضه هو توافقها الفعلي مع الحياة الواقعية، وهذا لا يعني فقط تعاملها مع «الواقعي»، لكن أيضًا مع المظاهر غير الواقعية للمخيال الاجتماعي التي هي فاعلة «فعلًا» في الحياة الجمعية. والبراهين المعالجة تحيل بالضرورة إلى النقاش حول موقف علم الاجتماع المعاصر والجدل المضاد للعلموية (antiscientiste).

التف حول مافيزولي وفي مركز سياك[58] (CEAQ)، قرابة مئة باحث

=حيث إن كلمة métanoïa تعني «أن تعرف مع»، أي من خلال التعاطف أو تقمص مشاعر الآخر. بالتالي، فإن المقاربة الذوقية تقوم على التصورات والتمثلات المستندة إلى الحدس والقياس والمجاز وتركز على الشعوري والعضوي والخيال. (المترجم)

(57) Nόμος باليونانية تعني «القانون» (Nomos) الذي يحيل بذلك على مجال الهيمنة والإكراه، بينما تعني λόγος (Logos) الفكر، الخطاب، فهي لا تحوي أي معنى لإرادة الهيمنة.

(58) مركز البحث في اليومي والراهن التابع لجامعة باريس ديكارت، باريس 5 سابقًا. (المترجم)

فرنسي وأجنبي أنجزوا أطروحات حول مختلف الموضوعات التي تُعنى بعلم اجتماع المخيال، الأساطير المعاصرة، سوسيولوجيا الحياة اليومية. وجميع هذه الأبحاث تشهد على الاهتمام الموجه نحو خصائص الاجتماعية مابعد الحديثة.

في ما يخص الآداب العامة والتقاليد، أنجزت أبحاث في مختلف أشكال العلاقات الجنسية، وفي المثلية الجنسية بوصفها «مثلية في الاجتماعية»[59] (homosocialité)، والرسائل الإلكترونية (المينيتل روز ثم الإنترنت)، والتبادلية [في العلاقات الجنسية]. أما في ما يتعلق بالمعتقدات فثمة أطروحات عن علم التنجيم (منذ بداية تسعينيات القرن العشرين ثم في عام 2001) وعن البوذية، والعبادات التوفيقية، وظواهر الارتياع. كما أنجزت في مركز سياك أبحاث مبكرة عن التكنولوجيات الجديدة (الإنترنت، المدن المغطاة بالكابل، الشبكات)، الحياة اليومية،الاستخدامات المختلفة للجسد، الممارسات الجمالية والفنية/ الاحتفال، وكذا الجماعات الموسيقية: الروك، التكنو، القوطي ...إلخ.

إذا كان هناك مَن انتفض ضد «إدخال» موضوعات بحثية إلى السوربون تبدو مقاصدها غير راسخة البنيان في الميدان العلمي، فمن المهم التذكير بأن علم الاجتماع الفهمي يعتمد خصوصًا على علم اجتماع الحس المشترك، على المعيش اليومي، كما دعا إلى ذلك شوتز. والسوسيولوجيا الفهمية تقع في الحقل الكشفي (monstration) أكثر من وقوعها في مجال الإثبات (démonstration)، وإرادة التعليل، بمعنى أنها **سوسيولوجيا دنيوية** (profane) للحس المشترك يشترك فيها جميع الفاعلين الاجتماعيين، خصوصًا في ما يتعلق بالمعتقدات الشعبية. كل موضوع بحث هو قبل كل شيء واقع حقيقي ومن المناسب التفكير فيه. المعضلة الإبيستيمولوجية الحقيقية المطروحة أمام هذه البحوث هي إشكالية عدم الرسوخ السوسيولوجي لبراهين قام

(59) تعني علاقة مستمرة ومنتظمة بين أشخاص من الجنس نفسه، وهي علاقة ليست من طبيعة رومانسية أو جنسية. (المترجم)

مافيزولي بتحليلها: المخيال، اليومي وكل ما له معنى في الحياة اليومية، أي إنه مشحون ممّن يعيشون، بحيث لا يمكن إقصاؤهم من مجال علم اجتماع يسعى إلى أن يضع نفسه فعليًا داخل الواقع الاجتماعي، لتكون له «قبضة» عليه. هذا لا يعني إنكار الدراسات السوسيولوجية الكلاسيكية التي تعنى بالمؤسسات والتحضّر والعمل والحركات السياسية الاقتصادية الكبرى، والتي تستعمل أدوات إحصائية وكمية؛ كل براديغم [أنموذج إدراكي] إبيستيمولوجي يمكن أن يحوز الصلاحية إذا ما كان ذا مردودية معرفية في مختلف مظاهر العالم المحيط بنا. الواقع أن الأنموذج الإدراكي العقلاني هو بصدد فقدان حظوته في ما يخص التصاقه بالواقع. فمن أجل الحصول على إغناء حقيقي من وجهة نظر معرفية، من الضروري الانفتاح على ميادين لم تكتشف إلا قليلًا، والتي تعرّف وتلاقي بين تخصصات مختلفة مثل علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، الفلسفة، علم النفس: هذه الميادين هي مجال المخيال الجماعي، المكان الذي يؤسس فيه الإنسان علاقته بالعالم، في بعديه العاطفي والبينذاتي. يدفعنا انفتاح من هذا القبيل إلى اعتبار أهمية موضوعات تم التستر عليها طويلًا، مثل تلك التي تحيل على الحياة اليومية، بل حتى الحياة المبتذلة للناس: لهذا، تعطى الأهمية للتنجيم وموسيقى التكنو، الحماسة الرياضية، الحماسة الدينية، المينيتل، سهولة استخدام الإنترنت، القبائل المثلية جنسيًا. أصبحت الدراسات في هذه الموضوعات أكثر تداولًا في جامعات أخرى حول العالم: يمكن الإشارة إلى «الدراسات الثقافية» (cultural studies) في الدول الأنكلوسكسونية، التي وإن كانت تتبع أطرًا نظرية مختلفة جدًا، إلا أنها تشهد على الضرورة الفكرية للانفتاح على دراسة ممارسات المعيش اليومي. يمكن الاتفاق على ذلك أو عدم الاتفاق، لكن من الواجب الاعتراف بأن الاهتمام الممنوح لموضوعات محرمة في علم اجتماع معيّن ليس من دون نتائج، وأن تكون هذه النتائج جيدة أو سيئة يخضع لنوعية الأبحاث التي تنجز في هذا الإطار.

إضافة إلى ذلك، فتحت السوسيولوجيا العالمية نقاشًا حول المسألة المنهجية المتعلقة بانخراط الباحث في حقله، وبتضمين طريقة الملاحظة

بالمشاركة. في هذا المجال تتراجع الموضوعية العقيمة بوصفها معيارًا منهجيًا، بينما تتقدم ذاتية الباحث من خلال انخراطه في الميدان الذي هو جزء من أفق الحياة المعيشة يوميًا. يمكن أن يقود هذا النقاش إلى تعارض شامل بين علم اجتماع «ماكرو» وعلم اجتماع «ميكرو»، كمي مقابل كيفي: وكما سبق القول مرات عدة، فإن كل مقاربة منهجية هي جيدة إذا ما أعطت نتائج مهمة في الميدان، بالنسبة إلى موضوعات تتطلب هذه المنهجية أو تلك. وحتى الموضوعات التي تعتبر «شاذة»، فإنها إذا ما أضافت شحنة تجديدية لعلم الاجتماع الكلاسيكي، تصبح في الأقل محترمة من جهة الفائدة العلمية: الابتكارات والتجديدات في الحقل الفكري ليس لها مكان إلا إذا حصل تبنٍّ لروح الفضول والانفتاح لا أحكام مجردة أو من طبيعة أخلاقية.

في مقدمة كتابه **علم الاجتماع** في عام 1984، اختصر إدغار موران وضعية علم الاجتماع المعاصر، انطلاقًا من مشكلة العلموية التجريدية وأهمية الفهم الذاتي في البحث. من هنا، أسس اقتراحًا إصلاحيًا للفكر السوسيولوجي: ثمة رؤية صارت بعد الآن «غابرة» تفرض على العلم الاجتماعي اتباع معايير علمية، في حين أنها قليلة التجانس مع العلوم المسماة «دقيقة»، لأن التجربة المخبرية ليست مستحيلة في علم الاجتماع فقط، لكن من غير الوارد أيضًا الوصول إلى قوانين كونية دقيقة. أكثر من ذلك، فإن العلوم الدقيقة نفسها هي في مرحلة تطور نحو نماذج إدراكية جديدة [باراديغمات] تأخذ في الحسبان المصادفة والخصائص المميزة للظواهر الفيزيائية. فالسببية الحتمية والموقف التجريدي اللذان كانا يسمان الكثير من النظريات والدراسات السوسيولوجية، تنتجان وبطريقة متناقضة بحثًا غير علمي، بمعنى أنهما توصدان الباب أمام عناصر مهمة في الواقع الاجتماعي مثل الصدفة، «التشعبات» (موران)، التعقيدات والخصائص المميزة لموضوع دراسة ما. هكذا، انفصل علم الاجتماع عن الحقيقة الإنسانية، عن القدرة الذاتية والإبداع الخاصين بالبشر. يمكن أيضًا إضافة نوع من انغلاق طائفي أبعدَ تعدد الاختصاصات (علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا،

الفلسفة، علم النفس، وراهنًا علوم الاتصال) بوصفه معيارًا أساسيًا للبحث في المجتمع. اختُزل علم الاجتماع ليصبح «مهنة» مجزأة شديدة التخصصية، أو ليصبح علم اجتماع مفرط التجريد. ومن ثم، اقترح موران إصلاحًا يطاول جميع مظاهر الفرع العلمي السوسيولوجي، إبيستيمولوجيًا ومنهجيًا، أي إصلاح شامل للفكر الاجتماعي: إصلاح يقتضي أن يتحقق على ست جبهات يعتبر رفض المعيار العلموي قاسمًا مشتركًا بينها[60]. الجبهة الأولى تتعلق بضرورة الانضمام إلى الأفق الإبيستيمولوجي الجديد الذي نشأ من التطور المعاصر للعلوم: هذا يعني فعليًا استبدال مبدأ الآلية والحتمية بـ «مبدأ حواري يدخل فيه كل من النظام/ الفوضى/ التنظيم في علاقة تكامل وتضاد في الوقت ذاته. وحيث تخضع الصيرورات للأخطار، وعدم الاستقرار والتشعبات»[61]. هذا يعني أيضًا تبني نظرة نسقية بالنسبة إلى الظواهر، مع اعتبار الأنساق مفتوحة، وحيث يدخل الفرد والمجتمع في علاقة سببية «معاوِدة معقدة»[62]، الباحث هو جزء مندمج في ميدان ملاحظته، وعمله يقتضي أن يُثرى بتفكير فلسفي مستمر. الجبهة الثانية تُحوّل الموقف النسقي للموضوع إلى نمط من المعرفة السوسيولوجية: على الباحث اختبار اندماج «بيئي - نسقي» بين مختلف المعارف المتجاورة في دراسة الإنسان والمجتمع. أما بخصوص الجبهة الثالثة، فإن موضوع المعرفة ذاته سيصبح موضوعًا مفتوحًا ومعقدًا، حيث تفعل فيه الكثير من القوى الداخلية. الجبهة الرابعة تلتزم باعتبار رسوخ العالم - الحياة والبعد المعيش المنغرس في كل ظاهرة، لأن «الحياة اليومية والحياة بالمعنى العام لا تنفصلان»[63]. الجبهة الخامسة تركّز على أهمية انفتاح الفكر السوسيولوجي على دراسة الأدب، خصوصًا الرواية بوصفها حاملة ثراءً لا يستطيع السوسيولوجي إنتاج ما يماثلها شكلًا، ومن ثم وجب دمجها في معارفه. أخيرًا، الجبهة السادسة

(60) E. Morin, *Sociologie* (Paris: Fayard, 1994), pp. 9-12.

(61) Ibid., p. 9.

(62) Ibid.

(63) Ibid., p. 11.

تلخص الجبهات الأخرى وتستعيدها: فما هو في موضع السؤال هو إعادة تأسيس الفكر السوسيولوجي الذي يتقن إيجاد «الإشكالات في أي نظرية تأسيسية»[64] في الوقت ذاته الذي يتجذر في الحاضر والأحداث المفردة. إن التحدي الأكبر لإعادة تأسيس كهذه هو بالضبط تأسيس البعد الإنساني المعقد للواقع الاجتماعي من جديد. «إن علم اجتماع معادًا تأسيسه، سيعيد اكتشاف التعقيد، الثراء، الجمال، الشعر، السر، القسوة، الرعب: أي الحياة والإنسانية»[65].

عزيزي إيتوري سيرا[66] (Ettore Serra)

الشِّعر هو إنسانية العالم

حياته الخاصة

انبثقت من الكلام الجميل

ومن الدهشة الصافية

لهيجان محموم

جيوزيبي أونغاريتي[67]، من قصيدة الوداع

---

(64) Ibid., p. 12.

(65) Ibid., p. 14.

(66) شاعر إيطالي (1890-1980) كان من أعز أصدقاء الشاعر جيوزيبي أونغاريتي.

(67) جيوزيبي أونغاريتي (Giuseppe Ungaretti) شاعر إيطالي من مواليد الإسكندرية بمصر في عام 1888. تتحدّر أسرة أونغاريتي من أصول توسكانية. توفي والده أثناء أعمال الحفر بقناة السويس، ونشأ في رعاية والدته ومربيته النوبية. التحق أونغاريتي بالمدرسة السويسرية في الإسكندرية، وعاش في المدينة حتى عمر الرابعة والعشرين، قبل أن ينتقل إلى باريس في فرنسا، ومنها إلى روما التي استقر فيها مدة، مؤسسًا التيار الشعري المغلق الهرمسي. بعد ذلك، سافر إلى البرازيل بصحبة أسرته، قبل أن يعود مجددًا إلى إيطاليا في الحرب العالمية الثانية. كان دائم الترحال والأسفار، من ضمن ما كتب قصيدة «شريد» في عام 1918، والتي افتتحها بقوله: «لا يوجد مكان على الأرض أشعر فيه بأنني في بيتي». توفي أونغاريتي في عام 1970 في ميلانو بإيطاليا. (المترجم)

المراجع

Berger, PL. et T. Luckmann. *La Construction sociale de la réalité*. Paris: Méridiens - Klincksieck, 1989.

Durand, G. *L'Âme tigrée. Les Pluriels de psyche*. Paris: Denoël, 1981.

________. *L'Imaginaire, sciences et philosophie de l'image*. Paris: Hatier, 1994.

________. *L'Imagination symbolique*. Paris: PUF, 1998.

________. *Introduction à la mythodologie. Mythes et société*. Paris: Le Livre de Poche, 1996.

________. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris: Dunod, 1992.

Durkheim, É. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Le Livre de Poche, 1991.

Goffman, E. *La Mise en scène de la vie quotidienne, 1. La Présentation de soi*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

Husserl, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Gallimard, 1993.

Maffesoli, M. *La Connaissance ordinaire, précis de sociologie compréhensive*. Paris: Méridiens - Klincksieck, 1985.

________. *La Contemplation du monde, figures du style communautaire*. Paris: Grasset, 1996.

________. *La Conquête du présent*. Paris: PUF, 1979.

________. *Au Creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*. Paris: Le Livre de Poche, 1993.

________. *L'Instant éternel*. Paris: Denoël, 2000.

________. *Du Nomadisme, vagabondages initiatiques*. Paris: Le Livre de poche, 1997.

_______. *L'Ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*. Paris: Le Livre de Poche, 1991.

_______. *Le Temps des tribus, le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Paris: La Table Ronde, 2000.

Morin, E. *Sociologie*. Paris: Fayard, 1994.

Nietzsche, F.W. *La Naissance de la tragédie*. Paris: Gallimard, 1950.

Schütz, A. *Le Chercheur et le quotidien, phénoménologie des sciences sociales*. Paris: Méridiens - Klincksieck, 1987.

Simmel, G. *Philosophie de la modernité*. Paris: Payot, 1989.

_______. *Sociologie, études sur les formes de la socialisation*. Paris: PUF, 1999.

_______. *Sociologie et épistémologie*. Paris: PUF, 1981.

Tacussel, P. *L'Attraction sociale, la dynamique de l'imaginaire dans la société monocéphale*. Paris: Méridiens - Klincksieck, 1984.

_______. *Mythologie des formes sociales*. Paris: Méridiens - Klincksieck, 1995.

Thomas, J. (sous la dir.). *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*. Paris: Ellipses, 1998.

Watier, P. *Le Savoir sociologique*. Paris: Desclée de Brouwer, 2000.

Weber, M. *Économie et société/1, Les catégories de la sociologie*. Paris: Plon, 1995.

_______. *Économie et société/2, L'Organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*. Paris: Plon, 1995.

_______. *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Plon, 1965.

_______. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard, 1996.

فهرس عام

-ث-

-ج-

-ح-

-غ-

-ف-

-م-

هذا الكتاب



مالت النزعة العلموية الوضعية في السوسيولوجيا إلى التحليل الكمي للظواهر الكبرى (مثل المؤسسات، الطبقات الاجتماعية وفي السياسة ...إلخ). على هذا الأساس، حجبت السوسيولوجيا عددًا من الظواهر التي بتنا نرى أنها تكتسي أهمية متزايدة، مثل العادات، المعتقدات، التمثلات الاجتماعية، الممارسات اليومية ... وكل ما يسميه بعضهم تحقيرًا "الأيديولوجيا". وقد اهتم باحثون اجتماعيون كثر بهذه الوقائع الاجتماعية التي كانت تعتبر حتى اليوم حكائية وخصوصية غير مهمة. ويأتي هذا الكتاب ليعرض مظهرًا مميزًا من هذه الأبحاث التي تجري في إطار علم اجتماع المخيال وعلم اجتماع اليومي.

يعرض الكتاب للدراسات المخيالية ومؤسسها جيلبير دوران، ولمؤسسي علم الاجتماع الفهمي والظاهراتية الاجتماعية، مثل فيبر وزيمل وشوتز، وللإثنوميتودولوجيا، ثم ينتقل إلى بلورة الإطار النظري لعلم اجتماع اليومي وما يمكن أن يحمله من تداعيات للباحثين الميدانيين، من خلال شرح المفاهيم الكبرى التي صاغها ميشيل مافيزولي.

المؤلفة

فالنتينا غراسي (Valentina Grassi)، أستاذة علم الاجتماع في جامعة بارثينوب (نابولي، إيطاليا)، وباحثة في مركز الدراسات حول الراهن واليومي في باريس. تشتغل على نظريات ومنهجيات المخيال في العلوم الاجتماعية، وعلى العلاقات بين الثقافات والهجرة، والجماعات والأوقاف. نشرت العديد من [illegible] العلمية باللغات الإيطالية والفرنسية والإنكليزية.

المترجمان

محمد عبد النور، أستاذ علم الاجتماع بجامعة غرداية في الجزائر. من مؤلفاته: **شذرات في قضايا التجديد والنهوض؛ حاشية على روح الجماهير: صعود الحضارات وانحطاطها؛ علم اجتماع الوحي المحمدي: بحث في أثر ظهور الإسلام على مجتمع الجزيرة العربية؛ المجتمع العلمي: أسسه الروحية وغايات النظرية عند برتراند راسل.**

سعود المولى، مدير وحدة الترجمة في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أستاذ علم الاجتماع في معهد الدوحة للدراسات العليا. من مؤلفاته: **في الحوار والمواطنة والدولة المدنية؛ الحوثيون واليمن الجديد: صراع الدين والقبيلة والجوار؛ السلفية والسلفيون الجدد؛** ترجم عددًا من الكتب، منها: **البحث عن التاريخ والمعنى في الدين؛ علم اجتماع العلوم؛ الإسلام الحنبلي.**

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

السعر: 4 دولارات

ISBN 978-614-445-232-5
9 786144 452325



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies